... من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
...
٨١٧

كتاب المنقذ من الزلل في العلم والعمل

تصنيف الشيخ الإمام العالم العلامة بقية الأمة وإمام الأئمة
داعي الخلق وقائدهم إلى الحق بهاء الدين قامع المبتدعين أبو الأزر
عبد الوهاب بن الشيخ الإمام العلامة زين الدين عبد الرحمن بن
الشيخ الإمام العلامة زكي الدين عبد الولي الشافعي المشتهر
اسمه بعبد الوهاب الأخميمي متع الله الإسلام والمسلمين
بطول حياته وحفظه بملائكته المقربين في حركاته
وسكناته ورفع له الدرجات في روضات جناته في جوار
نبيه محمد أشرف مخلوقاته عمله ليستعين به ذو الفطرة
السليمة والقريحة المستقيمة على دفع شبه المنافقين
ومغالطات الفاسقين وأودعه الصراط المستقيم المستخرج من
من الذكر الحكيم فما أنقذه لمتمسك بالعروة الوثقى وأفلح من
اعتمد على جواهره التي لا اشتباه لها الأسنى واستعن بالله وتوكل
على الله واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما
يمكرون إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: ٨١٧

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن يا كريم

قال سيدنا ومولانا وشيخنا الشيخ الامام العالم العامل الزاهد الناسك الخاشع الورع
السالك المحقق المدقق موقد نار البيان وعلامة العصر والاوان وانسان عين الزمان موضح الدلائل
ومميز الحق عن الباطل العالم باسباب التنزيل وماخذ ادلة التحريم والتحليل وارث المرسلين والانبيا
ومعتني سنن اولي التحقيق والاتقا وبقية اهل التصنيف والاملا كاشف المعضلات وممهد
قواعد المشكلات ذو الاسولة المفحمة والايرادات البينة والاجوبة الشريفة والفروق اللطيفة
داعي الخلق وقايدهم الي الحق بها الدين رحلة الطالبين قدوة المحققين صدر المدرسين حجة
المفسرين لسان المتكلمين سيف المناظرين حاوي علوم الاقدمين مزيف ادلة الملحدين
مويد السنة بالادلة والبراهين اوحد العلما العاملين دليل السالكين بقية السلف ذخر
الخلف ابو الازهر هارون بن الشيخ الامام العلامة ذي النفس الزكية والهمة العلية زين الدين
عبد الرحمن ابن الشيخ الامام زين الدين عبد الولي الشافعي المشتهر اسمه بعبد الوهاب الاخميمي
متع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته وحفظه بملايكته المقربين باجراته وسكناته ورفع
له الدرجات في روضات جناته في جوار نبيه محمد اشرف مخلوقاته الحمد لله ذي الفضل العظيم
الهادي من يشا الي صراط مستقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة انورت
بها في القدم وولدت عليها اذ اخرجت من العدم واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالطريق
الواضح السهل الناجح مقررا ما فطر عليه المولود من التوحيد ومبينا ما عني ان لا تصل اليه
عقول العبيد من اثار اسمه المبدي واسمه المعيد واسمه الفعال واسمه المريد صلى الله عليه
وعلي اله واصحابه وسلم تسليما كثيرا خصوصا اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا اما بعد فانه كان المقصود من الترجمان اليوناني المتعارف في الطبيعي والالهي وتصحيح
الحد والبرهان اذا رتبت موادهما المعلومة ليتوصل بها الي تحصيل ما ليس بحاصل وكان قد
وقع في وهم بعض افاضل الناس كالامام والغزالي انه لا بد من الترجمان المذكور في تحصيل النظري
من المعاني ولم يكن كذلك بل هو بالنسبة الي المقصود الاول كلغة من اللغات في ان المقصود
تعريف الغير ما في الضمير وهذا ظاهر بالنسبة الي المقصود الثاني كالعروض بالنسبة

الي الشعر فان من عرف الذات المركبة من الحيوانية والناطقية فقد عرف حقيقة الانسان
سوا اعرف مع ذلك ان الحيوان يقال له جنس والناطق فصل وشرح ما دل عليه
لغة اجمالا اولا او لم يعرف شيا من ذلك ومن لم يعرف الذات المركبة من الحيوانية والناطقية
لم يعرف حقيقة الانسان ولو اشتغل في المنطق اطول الاعمار ومن علم ان العالم متغير
وان المتغير حادث علم ان العالم حادث سوا اعلم مع ذلك ان العالم يقال له الاصغر والحادث
اكبر والمشتملة علي الاصغر الصغري وعلي الاكبر الكبري وغير ذلك مما قيل انه شرط في
الناتج او لم يعلم شيا من ذلك ومن لم يعلم ان العالم متغير والمتغير حادث ولا ما يقوم
مقامه من الادلة الدالة علي حدوث العالم لم يعلم حدوث العالم ولو اشتغل في المنطق
ما شا الله ان يشتغل كما ان من عرف اللغة وشيا من اشعار العرب وله قريحة قابلة لنظم
الشعر تمكن من نظم الشعر سوا عرف العروض او لم يعرف شيا منه ومن لم يعرف شيا
من لغة العرب او عرف اللغة ولم يكن له قريحة لم يمكنه نظم الشعر وان اشتغل بالعروض
ما شا الله نعم فايدة المنطق فهم مراد المتكلم بهذه العبارات المذكورة فيه وابطال قول
المناظر المبطل اذا كان معترفا بصحة قواعد المنطق وبيان كيفية الاستنتاج من الشكل
الثاني والثالث والرابع اذا حصل عند الانسان مقدمات لا تتالف علي هيئة الشكل
الاول ابدا ولم يهتد لكيفية لزوم النتيجة عنها لما كان المقصود من الترجمان المذكور ما
ذكرته دون ما وقع في وهم من ذكرت اجبت اذ لك ولحوا مل اخر ان اضع مدخلا في الحكمة
التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا مشتملا علي المنطقي والطبيعي والالهي منبها علي مواضع
الزلل ومشيرا الي كيفية دخول الالحاد علي بعض الفضلا في الاعتقاد والقول والعمل
مبقيا الناظر فيه علي فطرته التي خلقه الله عليها ومبينا كيفية الرد علي من اراد ان يخرجه
عنها وكيفية الرجوع اليها وهو تابع مع صغر حجمه وتدخل ما الغز نحو جهال العجم ومظهر ما
رمزته اليونان في اللوح بالقلم من انصف اعترف بانه شرح لجميع المختصرات ومدخل الي شرح
جميع المبسوطات وسميته المنقذ من الزلل في العلم والعمل وانا مبتدي بالمنطق ثم
بالطبيعي ثم بالالهي مستعينا بالعليم الرحيم القريب المجيب فاقول والله يقول الحق وهو يهدي

السبيل المراد من المنطق ان تكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من ان
تضل في فكره والفكر حركة النفس في المعاني المخزونة في الباطن تطلب بها الحد الاوسط او ما
يجري مجراه مما يصار به الى علم مجهول والمجهول بازاء المعلوم فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا
وقد يعلم تصورا معه حكم كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من طريق التصديق وقد
جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم
وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه وكل من
الطريقين لا يخلوا عن ترتيب قد يقع على وجه صواب وقد لا يقع على وجه صواب وكثيرا ما
يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالوجه الذي هو صواب او موهما انه شبيه به
ولهذا احتيج الى المنطق فاذن المنطق علم يعرف به التمييز بين الوجه الصواب والوجه
الخطا الواقعين في الحد والحجة ونحوهما وذلك بمعرفة مبادي القول الشارح وكيفية تاليفها
حدا كان او غيره تاليفا يؤدي بالطالب الى التصور المجهول وبمعرفة مبادي الحجة وكيفية تاليفها
قياسا كانت او غيره تاليفا يؤدي بالطالب الى التصديق المجهول وقصارى المنطق ان
ينظر في كيفية اكتساب المجهولات من المعلومات فاذا لم يكن عنده شي من المعلومات الموصلة
الى المجهولات فهو من اجهل المخلوقات كما بلغنا بطريق ظننا صحته عن افضل اهل زمانه في المنطق
وهو الخونجي المنسوب اليه كشف اسرار المنطق والموجز انه قال عند الموت اموت وما عرفت
شيا الا علمي بان الممكن مفتقر الى موثر ثم قال الافتقار وصف سلبي فانا اموت وما عرفت شيا
اذا عرفت ذلك فاللفظ يدل وضعا اما على سبيل المطابقة او سبيل التضمن او سبيل
الالتزام لانه اما ان يدل على تمام المسمى او على جزئه او على لازمه الذهني فاللفظ المشترك بين
الشي وجزئه يدل على الجزء مطابقة وتضمنا واللفظ المشترك بين الشي ولازمه يدل على اللازم
مطابقة والتزاما والمفهوم اما ان يدل جزء لفظه على جزئه وهو المركب اولا وهذا اما ان لا
يقبل العدم وهو الواجب لذاته وهو الحق سبحانه وتعالى او لا يقبل الوجود وهو الممتنع او يقبلهما
وهو الممكن قال متاخروا الفلاسفة والممكن اما ان يحل في موضوع اي محل يقوم الحال
فيه وهو العرض او لا وهو الجوهر وهذا اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة

او مركبا منهما وهو الجسم اولا لذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس
والا فهو العقل والجسم ان لم يتركب من اجسام مختلفة الطباع كالسماء والارض والماء والهواء
والنار فهو البسيط وان تركب منها فهو المركب مثل المعدن والنبات والحيوان وقد
يقال البسيط لما ليس له جنس ولا فصل والعرض اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة
ولا نسبة والاول هو الكم فان اشتركت اجزاؤه في حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل
والكم المتصل ان كان منقضيا غير مستقر فهو الزمان وان كان باقيا مستقرا فهو المقدار
فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان انقسم في ثلاث
فهو الجسم التعليمي والمنفصل هو العدد واما العرض الذي يقتضي النسبة فسبعة
قال الامام بالاستقراء اذ لم ينقل عن احد من المتقدمين كلام معقول في حصرها وهي الاين
والمتى والاضافة وان يفعل وان ينفعل والجدة والوضع واما الذي لا يقتضي قسمة ولا
نسبة فهو الكيف وهو اربعة انواع الاول وهو المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات
والمشمومات فان كانت راسخة سميت انفعاليات وان كانت سريعة الزوال سميت
انفعالات الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالحيوة والعلم والجهل المركب والقدرة
والارادة فان كانت راسخة سميت ملكة والا سميت حالا الثالث الاستعداد اما نحو
الدفع وهو القوة واما نحو القبول وهو اللاقوة الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية كل واحد من هذه المفهومات ومن جزئياتها ومن اجزائها ان
كانت ان اخذ من حيث هو هو فهو لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي وان كان لا يخلو عن احدها
ويسمى المطلق والماهية بلا شرط وكليا طبيعيا وتسميته كليا مجاز لانه في نفسه ليس كليا
والا امتنع حمله على الشخص ولا جزئيا والا امتنع حمله على كثيرين وقد يسمى مفردا من حيث انه ايضا
ليس للفظه جزء يدل على جزئه وان اخذ بشرط فهو المفرد ايضا وهذا ان اخذ بشرط العراء
عن اللواحق الخارجية فهو المجرد والماهية بشرط لا وان اخذ بشرط شي منها فهو المخلوط فان
اشترك فيه كثيرون فهو الكلي والا فهو الجزئي الحقيقي ويسمى المخلوط كزيد هذا والمجرد
والمخلوط والكلي يتباين تباين الاخص تحت الاعم ثم الكلي ان حمل على جزئياته حمل المواطاة وهو

ان يحمل عليها بالحقيقة كالحيوان بالنسبة الى الانسان وكالابيض بالنسبة الى الانسان الابيض فهو الذاتي وان حمل بالاشتقاق وهو ان لا يحمل بالحقيقة بل ينسب اليها كالبياض بالنسبة الى الانسان اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض فهو العرضي وكل عرضي قام بشيء فهو ايضا ذاتي لكن للمجموع من حيث هو هو فالسواد ذاتي للاسود من حيث هو اسود والذاتي ان ميز فهو فصل نوع كالناطق او فصل جنس كالمتحرك بالارادة وان لم يميز فان اتحدت افراده بالحقيقة فهو النوع الحقيقي كالانسان والا فهو الجنس فان كان فوق الاجناس فهو العالي كالجوهر مثلا ومقابله السافل كالحيوان وان كان فوقه جنس وتحته جنس فهو المتوسط كالجسم النامي ومقابله المفرد كالعقل ان لم يكن الجوهر جنسا وكانت افراده مختلفة الحقيقة ويقال لما اندرج تحت جنس نوع اضافي وهو اما عال كالجسم او سافل كالانسان او متوسط كالحيوان والجسم النامي واما مفرد ان لم يكن فوقه ولا تحته نوع كالعقل ان كانت افراده متفقة الحقيقة وكان الجوهر جنسا وكل من الجنس والفصل خارج عن ماهية الاخر وان كان كل منهما داخلا في ماهية النوع الاضافي وايضا الذاتي اما مقول في جواب ما هو اي دال على ما سئل عنه بالمطابقة او مقول في جواب اي شيء هو او لا هذا ولا هذا فالاخير كالجنس اذا سئل عن فرد واحد من انواعه والثاني كالفصل والاول ثلثة مقول في جواب ما هو بحسب الشركة فقط كالجنس اذا سئل عن افراده ومقول بحسب الخصوصية فقط كالحد بالنسبة الى المحدود ومقول بحسب الشركة والخصوصية جميعا كالنوع الحقيقي اذا سئل عن افراده او عن فرد منها وايضا الذاتي اما تمام الماهية او جزؤها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني غيره وجزء كل شيء متقدم على ذلك الشيء في الوجود والعدم جميعا فان الشيء لا يمكن ان يوجد ما لم توجد جميع اجزائه وكذلك لا يعدم ما لم يعدم واحد من اجزائه واذا تقدم الجزء على الكل في الوجود والعدم جميعا في الخارج فكذلك في الذهن فان تلك الماهية هي مجموع تلك الاجزاء فقط والعلم بها هو العلم بمجموع تلك الاجزاء فقط فظهر ان جزء الشيء متقدم عليه في الوجود والعدم الخارجيين والذهنيين نعم في الوجود الجميع وفي العدم البعض واعلم ان جزء الماهية جنسا كان او فصلا لا يقبل الاشدية ولا الاضعفية

لان حال الاضعفية لا بد ان يعدم شيء من تلك المعدوم ان كان معتبرا في تحقق الماهية عدمت الماهية بعدمه وان لم يكن معتبرا لم يكن ذلك النقصان في تمام نفس الماهية بل في شيء خارج عن الماهية واعلم انه لا يجوز ان يكون جنس النوع المحصل ولا فصله عدميا لان العدم لا يصلح ان يكون جزءا من الموجود والعرضي ان اختص بطبيعة واحدة كالضاحك فهو الخاصة والا فعرض عام كالماشي وايضا اما لازم ان امتنع انفكاكه عن الماهية واما غير لازم واللازم اما للوجود كالحدوث لغير الله او للماهية كالزوجية للاربعة اما بوسط او بغير وسط والوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا ثم اللازم بين يلزم من فهم الملزوم فهمه وغير بين وهو الذي اذا علم مع المسمى علم كونه لازما له فالكليات خمس النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام فالجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فالمقول كالجنس البعيد والمقول على كثيرين كالجنس للخمسة وقولنا مختلفين بالحقيقة يخرج النوع وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية حتى فصل الجنس وان كان ذاتيا اعم لانه انما يدل على الماهية بالالتزام والمراد بالمقول في جواب ما هو انما هو الذي يدل عليها بالمطابقة ولمن لم يراع هذا الاصطلاح ان يسميه جنسا . والنوع هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو والقيد الاول يخرج الجنس والاخير الثلاثة الباقية وقد يقال النوع للكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس قولا اوليا وهذا احتراز عن الصنف كالعربي اذ لا يقال الجنس على الصنف الا بواسطة القول على النوع المقول عليه والاول يسمى نوعا حقيقيا وهذا اضافيا كما تقدم وهما متغايران لوجوب تركب الثاني من الجنس والفصل دون الاول وتحقق الاول دون الثاني في البسائط وبالعكس في الاجناس المتوسطة والفصل هو الكلي المحمول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته والقيد الاخير يخرج الخاصة والاول الثلثة الباقية واعلم ان الفصل مقيسا الى النوع مقوم له ومقوم العالي مقوم السافل من غير عكس ومقيسا الى الجنس مقسم له ومقسم السافل مقسم العالي من غير عكس ومقيسا الى حصة النوع من الجنس خارج عن طبيعتها وبالعكس وجار مجرى الصورة لها وهي هيولاه والمركب منهما النوع وقد علم مما تقدم انه ليس كل جزء جنسا او فصلا بل الجزء المحمول احترازا عن الخمسة والخمسة

للعشرة والخاصة هي الكلي المقول على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا غير ذاتي خرج بالقيد
الاول العرض العام وبالاخير الثلاثة الباقية وقد يقال الخاصة لما يخص الشي بالقياس
الى بعض ما يغايره وتسمى خاصة اضافية والاول خاصة مطلقة والعرض العام هو الكلي
المقول على ما تحت اكثر من طبيعة واحدة قولا غير ذاتي خرج بالقيد الاول الخاصة وبالاخير
الثلثة الباقية فالمشي عرض عام للانسان وخاصة مطلقة للحيوان واضافية للانسان
بالنسبة الى غير الحيوان واعلم ان المفرد اما معلوم الحقيقة بالبديهة كاللذة والالم والشهوة
والنفرة والعلم والقدرة والوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والاستحالة والامكان
والالوان والاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة او بخبر الصادق كالايمان
واما غير معلومها وهذا ان كان شخصا فلا حد له لان الاشخاص انما تختلف بالاعراض لا
بالذاتيات وان كان بسيطا اعني ليس له جنس ولا فصل فلا سبيل الى تعريفه بالتحديد
ويمكن ان يرسم وان كان مركبا حد ورسم قالوا والمعرف له هو ما يستلزم معرفته معرفته
ويجب تقدم معرفته عليه فلذلك هو غيره وغير معرف به ومساو له في العموم واجلى
منه فهو اما الداخل فيه او الخارج عنه او المركب منهما والاول ان ساواه في المفهوم
فهو الحد التام والا فالناقص والثاني يجب كونه خاصة لازمة بينة وهو الرسم الناقص
والثالث ان كان المميز هو الداخل فحد ناقص ايضا والا فان كان المشترك هو
الجنس القريب فهو الرسم التام والا فرسم ناقص ايضا والخلل في التعريف لاختلال
شرط ما سبق وطريق اكتساب الحد تحليل صفات شخص وحذف ما يغني حقيقته من
غواش غريبة لو ازيلت عنه لم يوثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
بعينه لو توهم بدله غيره لم يوثر في حقيقته وبالجملة حذف ما ليس بذاتي ثم ترتيب
المقولات في جواب ما هو ولا جنسي ينتهي الى مقول لا مقول تحته فهو الجنس القريب
والمميز له عما يشاركه فيه تمييزا ذاتيا هو فصله وهل الاشتراك في الحقايق والتمييز
بالاعراض او بالعكس والاشتراك بجزء والتمييز باخر في هذا المقام الحاث تهز سلسلة كما تقدم
قوم ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وهل يكتسب الحد بالبرهان

قالوا لا لانه يصير اكبر والمحدود اصغر وحينئذ فان نسب الاكبر الى الاوسط على انه محمول له
انتج انه محمول على الاصغر فقط ولم يلزم من ذلك انه حده لقولك الانسان ضاحك وكل
ضاحك متعجب وان نسب الى الاوسط على انه حده وكان كذبا فالقياس فاسد لكذب
الكبرى كقولك والضاحك حيوان ناطق فان حد الضاحك ليس هو الحيوان الناطق بل
هو شي ما له الضحك وهذا من حيث المفهوم يصدق على غير الانسان غير انه اتفق
انه لا يكون الا انسانا وان نسب الى الاوسط بالحدية وكان صدقا فحد محمول الشي قد لا
يكون حدا للشي مثل والضاحك شي ما له الضحك وان حمل على الاوسط على انه حد
ما الاوسط محمول له مثل وكل ما هو موضوع للضاحك فحده حيوان ناطق فقد اخذ
المطلوب في بيان نفسه وهو المصادرة ان كان غير بين وان كان بينا لم يحتج الى برهان
ولا يكتسب بالقسمة ايضا لانها دون الاستثنا لا تفيد لقولك الانسان اما الحيوان
او غيره والحيوان اما الناطق او غيره وعند الاستثنا لقولك لكنه الحيوان ولكنه
الناطق لا بد من حجة ويعود الكلام السابق ولا بالاستقرا لانك ان استقريت ان
لكل حدا لكل شخص حتى تجعله حدا للنوع لم يصح لان الاشخاص لا حدود لها وبتقدير الصحة
فلكل جزئي محسوس حد لا يشاركه فيه شخص اخر فكيف يمكن ان ينقل الى النوع وان
استقريت ان الحد محمول على كل شخص من غير زيادة لم يلزم ان يكون حدا للنوع وان
استقريت ان الحد حد لنوع كل واحد من تلك الاشخاص فقد صادرت على المطلوب
الاول واعلم ان قولهم معرف الشي ما يستلزم معرفته حق وقولهم يجب تقدم معرفته معرفته؟
يقتضي ان التعريف اعني ذكر المعرف لا يفيد السايل معرفة الماهية وانما غايته ان يفيد
تمييز الماهية عن غيرها اذا علمها مع غيرها لمن علم الذات المركبة من الحيوانية والنطق
وعلم الذات المركبة من الحيوانية والصاهلية وعلم الذات المركبة من الحيوانية والناهقية
مثلا ولم يميز مدلول الانسان منها عن غيره فقال لما الانسان فقيل له هو الحيوان
الناطق فان هذا القول لم يفد السايل الماهية وانما افاده تمييزها عن غيرها وما
ذاك الا لتقدم علم السايل بالحد واستلزام معرفته معرفة المحدود وهذا حق لا ريب فيه

ومن زعم ان مجرد ذكر الحد يفيد السائل معرفة الحقيقة ذوقا فهو من الجاهلين نعم قد يفيد علما او ظنا على حسب حال المجيب ان مدلول هذا اللفظ مركب من كذا او صفته كذا ولكن يحتاج السائل مع ذلك اذا كان رجا ملا بمدلول الحد الى التفتيش والسعي حتى تحصل تلك الصورة المعقولة في نفسه تنبيه الماهيات المتصورة هي المعقولات الاول والحكم بحصول نسبة بعض الماهيات للبعض ونفيه عنه كحكمنا على بعض الماهيات بكونه موضوعا او محمولا او جنسا او فصلا او نوعا هو المعقولات الثانية وهذه الاعتبارات قد يبحث عنها انها هل هي موجودة ام لا وذلك في العلم الناظر في الموجود ولواحقه وقد يبحث عنها من حيث ان وجودها في النفس او فيها وفي الخارج وذلك في علم النفس ونحن ذكرناها في العلم الطبيعي وقد يبحث عنها من حيث انها كيف يمكن تركيبها تركيبا يؤدي الى العلم بالمجهولات وهي من هذا الوجه موضوع المنطق واذا عرفت ذلك فاعلم ان القول في قسم التصورات اعني في الاقوال الشارحة ومباديها انما هو بحث عن امور ذهنية لا تحقق لها في الخارج لان الكلي وانواعه كالجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والحد والرسم ليس لشي منها وجود في الخارج صرح بهذا ابن سينا في عيون الحكمة والشهاب المقتول في التلويحات وهو مقتضى مباحث الاشعري وسياتي تقرير ذلك ان شا الله تعالى واما المركب وهو الذي يدل جزء لفظه على جزء معناه فان حكم فيه بنسبة خارجية اي لها خارج عن كلام النفس فهو الخبر والا فان قام مقام اللفظ الدال جزؤه على جزء معناه لفظة واحدة فهو التقييدي كحيوان ناطق يقوم مقامه الانسان وهو يستعمل في الاقوال الشارحة والا فالانشا والتنبيه وهما مذكوران في غير هذا العلم واما الخبر ويقال للفظ الدال عليه قول وقضية وخبر ايضا ففيه بحثان الاول القضية لابد فيها من محكوم به وعليه فان لم يكونا قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت حملية وسميا بالموضوع والمحمول والا فشرطية وسميا بالمقدم والتالي وتسمى الحملية بسيطة لانتهاء الشرطية بالتحليل اليها وابسطها الموجبة اذ لا يعقل سلب امر ولا يذكر الا مضافا الى ايجابه فهو مسبوق بالايجاب في التعقل والذكر وتلتيم من الموضوع والمحمول ونسبة تربط احدهما

بالاخر من جهة ان يدل عليها بلفظ وتسمى ذلك اللفظ رابطة فان ذكرت سميت القضية ثلاثية والا كانت مضمرة في النفس وتسمى القضية ثنائية وهي اداة قد تكون في قالب الفعل ككان او قالب الاسم كهو والاولى تسمى زمانية والاخرى غير زمانية وليس حاجة محمول هو اسم مشتق او فعل الى الرابطة حاجة الاسم الجامد اليها لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ومعنى الحمل هو ان الشي الذي يقال له ج هو بعينه يقال له ب سوا كان معنى بالذات كما في قولنا الضاحك كاتب فانهما صفتان للانسان وهو ثالثهما او كان احدهما كما في قولنا الانسان ضاحك او كان حقيقتهما كالمترادفين وليس معنى الحمل اتحاد حقيقتهما فقط والا لما صح في غير الاسما المترادفة والجزئي لا يحمل اما على الكلي فلانه حصر لما لا يمنع تصوره من الشركة فيما يمنع واما على الجزئي فلانه اما هو نفسه او مباينه فلا حمل على التقديرين واعلم ان نسبة احدهما الى صاحبه بالموضوعية غير نسبة صاحبه اليه بها فقد يختلفان بالوجوب ولذلك لا يحفظ العكس جهة الاصل بل الضرورية تنعكس ممكنة ونسبة احدهما الى صاحبه بالموضوعية غير نسبة صاحبه اليه بالمحمولية فقد يختلفان ايضا بالوجوب بجواز ان يمتنع تحقق الموضوع دون كونه محمولا عليه المحمول ولا يمتنع تحقق المحمول دون كونه محمولا على الموضوع كما في الواجب الاعم وبالعكس كما في الخاصة المفارقة وهذا اذا اخذ الوجوب بحسب مفهومي الموضوع والمحمول وان اخذ بحسب الذات التي صدقا عليها معا امتنع اختلافهما فيه وموضوع القضية ان كان جزئيا معينا سميت مخصوصة موجبة وسالبة وان كان كليا فان لم يذكر فيها السور وهو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع سميت مهملة موجبة وسالبة وان ذكر سميت محصورة ومسورة وهي اما موجبة كلية وسورها كل او جزئية وسورها بعض وواحد واما سالبة كلية وسورها لا شي ولا واحد او جزئية وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس والاول للسلب الكلي عن الكل بالمطابقة وعن البعض بالالتزام والاخيران بالعكس وقد يذكر للسلب الكلي ايضا والله لا يحب كل كفار اثيم ولا تطع كل حلاف مهين والاول من الاخيرين قد يذكر للسلب الكلي ولا يذكر للايجاب البتة والثاني منهما بالعكس واذا قلنا كل ج ب لم نعن به الحكم الكلي ولا الكل من حيث هو كل بل كل واحد واحد

ن

رها

الاول ح

والفرق بين المفهومات الثلث ظاهر فان الكل من حيث هو كل موجود في الاعيان واما
الكلي من حيث هو كلي فليس بموجود في الاعيان ولان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي فيه
بل تتقوم بالاجزاء واما طبيعة الكلي فانها تقوم الجزئيات وتكون جزءا من اجزاء قوامها كالانسان
فانه جزء من هذا الانسان والدليل عليه ان الانواع متقومة من طبايع الاجناس والفصول
والاشخاص متقومة من الطبيعة النوعية والاعراض الخارجية المشخصة واما الكل
الواحد فهو عبارة عن تفصيل الاجزاء او الجزئيات فالفرق بينه وبين الكل الذي هو
عبارة عن مجموع الاجزاء وبينه وبين الكلي الذي هو عبارة عن القدر المشترك بين الجزئيات
مما يعلم بالضرورة اذ لو عنينا الجيم الكلي او الكل من حيث هو كل لم يتعد الحكم من الاوسط الى
الاصغر واعلم ان الحكم بالحقيقة بالباء انما هو على الذات التي صدق عليها ج كيف كان ولو
بالامكان وتسمى ذات الموضوع وما عبر به عنها عنوان الموضوع ووصفه وقد يتحدان وقد
يتغايران دام الوصف بدوام الذات او لم يدم وقولنا كل ج ب قد يعتبر تارة بحسب
الحقيقة اي كل ما هو بحيث لو وجد في الخارج كان ج فهو بحيث لو وجد في الخارج كان ب
وتسمى هذه حقيقية وتارة بحسب الوجود الخارجي اي كل ما وجد في الخارج صادقا عليه
ج صدق عليه ب في الخارج وتسمى خارجية وبينهما فرق لو لم يوجد من الاشكال الا المثلث
صدق كل شكل مثلث بهذا المعنى دون الاول واذا عرفت معنى الموجبة الكلية عرفت
معنى بواقي المحصورات واما تحقيق المهملة وحكمها فاعلم ان مفهوم الانسان مثلا بمحض
الكلية والا لامتنع حمله على زيد ولا الجزئية والا لامتنع حمله على كثيرين بل هو في نفسه معنى
ومأخوذا كليا معنى ومأخوذا جزئيا معنى ومأخوذا عاما معنى وهو في نفسه صالح لكل ذلك
فالمهملة ما موضوعها مفهوم الانسان من حيث هو وعلى هذا الانسان نوع لا يكون مهملة لانه
مأخوذ باعتبار واحد معين نص عليه ابن سينا قالوا وهي في قوة الجزئية الموافقة لها في الكيف
بمعنى تلازمهما لان ب مما صدق على بعض ج فقد صدق على ما صدق عليه ج من حيث هو
وبما صدق على ج من حيث هو صدق على بعض ما صدق عليه ج وهذا صحيح ان عني بعض ج
شي يصدق عليه ج اما ان عني بعض ج شي يصدق عليه ج من جزئياته ففي صدق الشرطية الثانية

بناء على ما قرر في تفسير المهملة نظر ومحمول القضية ان كان وجوديا سميت محصلة وان كان عدميا سميت
معدولة ومغيرة وغير محصلة موجبة وسالبة فهذه اربع قضايا والضابط في نسبة بعضها الى البعض
ان كل قضيتين توافقتا في العدول والتحصيل وتخالفتا في الكيف تناقضتا مثل كل ج هو ليس ب
مع ليس كل ج هو ليس ب او لا شي من ج هو ليس ب مع بعض ج هو ليس ب ومثل كل ج ب مع بعض
ج ليس هو ب وان كانتا على العكس تعاندتا صدقا حالة الايجاب مثل كل ج ب مع بعض ج هو
ليس ب وكذلك حالة السلب مثل لا شي من ج ب مع ليس كل ج هو ليس ب وان تخالفتا فيهما كانت
الموجبة اخص من السالبة لتوقف الايجاب على وجود الموضوع اما محققا كما في الخارجية او مقدرا
كما في الحقيقية دون السلب مثل كل ج ب مع ليس كل ج هو ليس ب او كل ج هو ليس ب مع ليس
كل ج ب ولا التباس في هذه الاربع الا بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة والفرق بينهما
ان القضية ان كانت ثلاثية وتقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة لربط
الرابطة ما بعدها بالموضوع وان تأخرت كانت سالبة محصلة وان كانت ثنائية فلا فارق الا
النية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب وبعضها بالسلب كتخصيص لفظ غير بالعدول
وليس بالسلب واعلم ان كل قضية فنسبة محمولها الى موضوعها في نفس الامر لا بد لها من كيفية
تسمى مادة وهي اما الوجوب كنسبة الحيوان الى الانسان او الامتناع كنسبة الحجر الى الانسان
او الامكان كنسبة الكاتب الى الانسان والاولى تسمى واجبة والثانية تسمى ممتنعة والثالثة
تسمى ممكنة والواجبة والممتنعة لما اشتركتا في الضرورة التي هي استحالة ثبوت المحمول للموضوع او
انفكاكه عنه جعلت القضية اما ضرورية واما ممكنة والضرورية اما بحسب الذات او بحسب
الوصف او بحسب الوقت او بشرط المحمول فالتي بحسب الذات وتسمى الضرورية المطلقة هي
التي يكون المحمول ضروريا للموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة والضرورية بحسب الوصف
هي ما دام ذلك الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا موجودا يكون المحمول ضروريا للموضوع
وان احتمل ان يكون المحمول غير ضروري للموضوع في بعض احوال خلوه عن ذلك الوصف واعلم
ان الضرورية بحسب الوصف ان كان من شرطها ان لا تكون ضرورية بحسب الذات فانا نسميها
بالمشروطة الخاصة وعلى هذا التقدير خرجت عنها الضرورية بحسب الذات وان لم يكن من شرطها

ذلك دخلت فيها الضروريه بحسب الذات وتسميها بالمشروطه العامه وهي كالجنس للمشروطه
الخاصه والضروريه بحسب الذات واما الضروريه بحسب الوقت فهي التي يكون المحمول ضروريا
للموضوع في بعض الاوقات اما معينا كالانكساف وتسمى وقتيه او غير معين كالتنفس للانسان
وتسمى منتشره والضروريه بشرط المحمول هي الحاصله في حال الحمل قالوا ولا فايده فيها لضروره كل
محمول بشرط وجوده واما الممكنه اي المحكوم فيها بالامكان وهو سلب الضروره وتحته اربعة
انواع الامكان العام وهو سلب الضروره الذاتيه عن الطرف المخالف للحكم فقط ويندرج فيه
الواجب والممتنع فيمكن ان يكون هو سلب للضروره عن العدم فقط ويمكن ان لا يكون هو سلب
للضروره عن الوجود فقط كقولنا بالامكان العام كل نار حاره او لا شي من النار بارد والامكان
الخاص وهو سلبها عن الطرفين جميعا ويخرج عنه الواجب والممتنع والمواد بحسب هذا ثلث مادة
الوجوب ومادة الامتناع ومادة الامكان واما الاخص فهو سلب الضروره الذاتيه والوصفيه
عن الطرفين معا والاستقبالي سلب الضروريه في الزمان المستقبل وهذا كله اذا بين
في القضيه الضروره او الامكان فان لم يبين ولكن ان ثبوت المحمول او سلبه حاصل للموضوع
بالفعل ولم يتعرض لقيد اخر فهي المطلقه العامه وهي اعم من ساير الفعليات واخص من الممكنه
العامه مطلقا ومن الخاصه من وجه لصحه المطلقه على ماده الضروره وغيرها وتناول
الخاصه ما لا يقع اصلا وان تعرض لقيد اخر فاما بالدوام او اللادوام والدوام اما بحسب
ذات الموضوع واما بحسب وصف الموضوع فان كان بحسب ذات الموضوع فهي الدايمه وان كان
بحسب وصف الموضوع فان كان من شرطه ان لا يكون دايما بحسب ذات الموضوع فهي العرفيه
الخاصه دايما كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دايما بحسب الذات وان لم يكن من
شرطه ذلك سميت عرفيه عامه ونسبتها من الدايمه نسبة الاعم من الاخص وان قيد
باللادوام فهي الوجوديه اللادايمه وهذه هي التي من شرطها ان لا يكون المحمول دايما بدوام ذات
الموضوع فاندرج فيها العرفيه الخاصه كقولنا بالوجود كل انسان او لا شي من الانسان
بمتنفس لا دايما بحسب الذات وقد يكون المراد من الوجوديه ان يكون المحمول ثابتا للموضوع
بشرط ان لا يكون ذلك الثبوت ضروريا بحسب الذات وتسميها بالوجوديه اللاضروريه

كقولنا بالوجود كل انسان او لا شي من الانسان بضاحك لا بالضروره بحسب الذات وهي
اعم من الوجوديه اللادايمه وقد تحصلنا من هذا البحث على خمسة عشر نوعا من القضايا ممكنه
عامه وهي المحكوم فيها بسلب الضروره المطلقه عن الطرف المخالف وخاصه واخصيه واستقباليه
وقد عرفتها ومطلقه عامه وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل مطلقا كقولنا بالاطلاق
العام كل انسان متنفس او لا شي من الانسان بمتنفس والوجوديه اللادايمه وهي المحكوم فيها
بالثبوت او السلب بالفعل لا دايما بحسب الذات والوجوديه اللاضروريه المحكوم فيها بالثبوت
او السلب بالفعل لا بالضروره بحسب الذات والدايمه المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب
ما دامت الذات مثل دايما كل انسان حيوان او دايما لا شي من الانسان بحجر والعرفيه
العامه المحكوم فيها بدوام الثبوت او السلب ما دام وصف الموضوع كقولنا دايما كل كاتب
متحرك الاصابع ما دام كاتبا او دايما لا شي الى اخره والعرفيه الخاصه المحكوم فيها بدوام الثبوت
او السلب ما دام وصف الموضوع لا دايما بحسب الذات والضروريه المطلقه المحكوم فيها
بضروره الثبوت او السلب ما دامت الذات كقولنا بالضروره كل انسان حيوان او بالضروره
لا شي من الانسان بحجر والمشروطه العامه المحكوم فيها بضروره الثبوت او السلب
بشرط وصف الموضوع ومثالها ما ذكر في العرفيه العامه الا انك تبدل بالدوام الضروره
والمشروطه الخاصه المحكوم فيها بهذه الضروره لا دايما بحسب الذات والوقتيه المحكوم
فيها بضروره الثبوت او السلب في وقت معين لا دايما بحسب الذات والمنتشره المحكوم فيها
بضروره الثبوت او السلب في وقت غير معين لا دايما بحسب الذات وهذا مجموع ما جرت
العادة بذكر احكامه من القضايا في التناقض والعكس والقياس وغيرها وهي تسميان
بسايط ومركبات فالقضيه البسيطه هي التي حكم فيها بالايجاب فقط او بالسلب فقط
واخص هذه الضروريه ثم الدايمه ثم المشروطه العامه ثم العرفيه العامه ثم المطلقه ثم الممكنه
العامه واما المركبه فهي التي حكم فيها بالايجاب والسلب معا وهي المقيده باللادوام او
اللاضروره فقيد اللادوام اشارة الى مطلقه عامه واللاضروره اشارة الى ممكنه عامه
مخالفتي الكيفيه للقضيه المقيده بهما موافقتي الكميه والطرفين لها فالمشروطه الخاصه مركبه

من موجبه مشروطه عامه وسالبه مطلقه عامه او من سالبه مشروطه عامه وموجبه مطلقه
عامه والعرفيه الخاصه مركبه من موجبه عرفيه عامه وسالبه مطلقه عامه او من سالبه عرفيه
عامه وموجبه مطلقه عامه والوجوديه اللاضروريه مركبه من موجبه مطلقه عامه وسالبه
ممكنه عامه او من سالبه مطلقه عامه وموجبه ممكنه عامه والوجوديه اللادايمه مركبه من مطلقتين
عامتين احديهما موجبه والاخرى سالبه والوقتيه مركبه من وقتيه مطلقه موجبه او سالبه
ومن مطلقه عامه مخالفه لها في الكيف والمنتشره مركبه من منتشره مطلقه موجبه او سالبه
ومن مطلقه عامه مخالفه لها في الكيف والممكنه الخاصه سواء صرح فيها بالايجاب فقط او بالسلب
فقط هي مركبه من ممكنتين عامتين موجبه وسالبه احدهما مصرح بها والاخرى لازمه كقولنا
بالامكان الخاص كل انسان كاتب وبالامكان الخاص لا شي من الانسان كاتب فالاولى صرح فيها
بالايجاب والسلب لازم والثانيه بالعكس واعلم ان المطلقه العامه اعم الفعليات والمشروطه
الخاصه اخص المركبات والممكنه العامه اعم القضايا ونسبه القضايا بعضها الى بعض بالعموم
والخصوص والمباينه بعد الاحاطه بمعانيها واضحه تنبيه قد استشكل الامام القول بالممكنه
العامه بانا اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب كان معناه ان الباء ثابت بشرط ان لا يكون ممتنع
الثبوت له قال وهذا هذيان لان كل ما كان ثابتا للشي لم يكن ممتنع الثبوت له وهو اعتراض
صحيح يقتضي نفي الممكنه العامه وبعضهم نفى الامكان بانه ان صدق على الواجب كان ممكن
العدم والا كان ممتنعا واجيب بانه لا يلزم من صدق الامكان العام امكان العدم ولا من
نفي الامكان الخاص الامتناع وبقاه اخر بان الشي ان كان موجودا امتنع عدمه وان كان معدوما
امتنع وجوده واجيب بان الضروره الحاصله في حال الوجود والعدم هي الضروره بشرط المحمول
وهي لا تنافي الامكان وانما تنافي القوه القسيمه للفعل وفرق بين الامكان والقوه القسيمه
للفعل فان ما بالقوه لا يكون بالفعل وما بالامكان قد يكون بالفعل واعلم ان الضروره
والامكان كما يكونان بحسب الامر نفسه كما علمت فقد يكونان بحسب الذهن ونسمى ضروره
ذهنيه وامكانا ذهنيا والضروره الذهنيه اخص من الخارجيه لانه كل ما وجب جزم الذهن
بنسبه محمولها الى موضوعها بمجرد تصور طرفيها كان في نفس الامر كذلك ولا ارتفع الامان عن

البديهيات

البديهيات ولا ينعكس كما في النظريات ويعلم منه ان الامكان الذهني وهو الشك والتوقف
عن الحكم اعم من الخارجي الذي هو كون الشي في نفسه غير ممتنع ولا واجب ومنهي تركب موضوع
القضيه او محمولها من الاجزاء المحموله تعددت القضيه والا فلا والتعدد بحسب اجزاء المحمول
يحفظ كميه الاصل وكيفيته وجهته لا التعدد بحسب اجزاء الموضوع فانه لا يحفظ الكليه لجواز
كون الجزء اعم من الكل واحترزنا بالاجزاء المحموله عن مثل قولنا البيت سقف وجدار وعكسه اذ
لا تعدد واما الشرطيه فاما متصله موجبه وهي التي حكم فيها بثبوت قضيه على تقدير اخرى مثل
قولنا اذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود واما منفصله موجبه وهي التي حكم فيها بمعانده
قضيه لاخرى اما ثبوتا فقط وتسمى مانعه الجمع وتركيبها من الشي والاخص من نقيضه مثاله
الجسم اما جماد او حيوان او انتفاء فقط وتسمى مانعه الخلو وتركيبها من الشي والاعم من نقيضه
مثاله الخنثى اما لا رجل او لا امراه او ثبوتا وانتفاء وتسمى حقيقيه وتركيبها من الشي ونقيضه
او من الشي والمساوي لنقيضه مثاله العدد اما زوج واما فرد والمتصله ان كان بين طرفيها
علاقه تقتضي اللزوم فلزوميه والا فاتفاقيه وتسمى الجزء الذي اقترن به حرف الشرط مقدما
وملزوما والذي اقترن به حرف الجزاء تاليا ولازما والملزوم فيها قد يكون علة للازم وقد
يكون معلولا مساويا له وقد يكون مضايفا له وان كان التنافي بين طرفي المنفصله لعلاقه بينهما
تقتضي ذلك فعناديه والا فاتفاقيه كقولنا للشخص الاسود وغير الكاتب اما ان يكون
اسود او كاتبا حقيقيه فانهما في هذا الشخص لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن بطريق الاتفاق
واما ان لا يكون اسود او كاتبا مانعه الجمع واما ان يكون اسود او لا كاتبا مانعه الخلو وسالبه
كل هي التي حكم فيها بارتفاع ما حكم به في الموجبه فسالبه اللزوميه تسمى سالبه لزوميه وسالبه
العناديه عناديه وسالبه الاتفاقيه اتفاقيه والجزء المتقدم في المنفصله يسمى مقدما والثاني خ
تاليا وتمييزه عنه انما هو بالوضع لان عناد احدهما في قوه عناد الاخر له بخلاف المتصله فان
مقدمها متميز عن تاليها بالطبع فقد يكون الشي ملزوما لغيره من غير عكس وتعدد تالي المتصله
يقتضي تعددها لان ملزوم الكل ملزوم الجزء وتعدد المقدم لا يقتضيه دليلا لان الكل قد يكون
ملزوما دون الجزء ويقتضيه جزئيا وبيانه من الثالث والاوسط الكل مثلا كلما دخلت الدار وطلعت

وكلمت زيدا فعبدي حر يلزمه قد يكون اذا دخلت فعبدي حر وقد يكون اذا كلمت فعبدي حر
لانه يصدق كلما دخلت الدار وكلمت زيدا فقد دخلت الدار ويصدق كلما دخلت وكلمت فقد كلمت
زيدا فيجعل كل منهما صغرى لقولنا كلما دخلت الدار وكلمت زيدا فعبدي حر ينتج قد يكون اذا دخلت
الدار فعبدي حر وقد يكون اذا كلمت زيدا فعبدي حر وهو المطلوب وتعدد اجزاء مانعة الخلو
يقتضي تعددها لان الكل يستلزم الجزء ولا يقتضيه في مانعة الجمع لعدم استلزام انتفاء الكل
انتفاء الجزء وحرف الانفصال اما وحروف اللزوم ان واذ واذا ومهما ومتى وكلما ولو ولما واشدها
دلالة على اللزوم ان واذ دون البواقي والحكم في الشرطية متصلة كانت او منفصلة ان قيد
بوقت معين او حال معينة سميت مخصوصة والا فان بين شموله الازمنة والفروض والاحوال
او بعضها سميت محصورة كلية وجزئية والا فمهملة فهذه اربعة كل منها موجبة وسالبة والعبرة
في الايجاب والسلب باثبات الحكم وسلبه لا بايجاب الطرفين وسلبهما وفي كونها كلية بشمول
الاوضاع والاوقات لا بعموم المقدم ولا بتعميم المرات فقد يكون المقدم في الكلية امرا مستمرا
واما جهتها واطلاقها فجهة اللزوم والعناد واطلاقه وسور المتصلة الكلية كلما ومتى ومهما
وسور المنفصلة الكلية دائما وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور الايجاب الجزئي فيهما
قد يكون وسور السلب الجزئي في المتصلة ليس كلما وفي المنفصلة ليس دائما واما الاهمال فباطلاق
لفظة ان ولو واذا في المتصلة واما وحدها في المنفصلة والمتصلات والمنفصلات قد تكون
مولفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من
متصلة ومن منفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود فقد ركبت منفصلة من متصلتين واذا قلت ان
كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة واستخرج
من نفسك بقية الاقسام واعلم ان لكل قضية نقيضا وهو ما يلزم من صدقها كذبه ومن كذبها
صدقه وبالعكس فلذلك قيل التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي
صدق احديهما وكذب الاخرى وبالعكس وزاد بعضهم لذاته احترازا عن اختلاف القضية

ولازمها المساوي بالايجاب والسلب فانه يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لا لذاته كقولنا
هذا انسان هذا ليس بناطق وعكسه وشرطه ان لا يكون بين القضيتين اختلاف معنوي
الا في النفي والاثبات الا اذا كانت محصورة فيجب حينئذ اختلافهما في الكلية والجزئية ايضا
لجواز كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول ويجب مع ذلك
كله تقديم حرف السلب على الجهة ان كانت موجهة والجهة هي اللفظ الدال على كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع كالضرورة والامكان فزيد هذا كاتب وكل انسان حيوان وبالضرورة كل
انسان حيوان نقيضها ليس زيد وليس كل بالضرورة وقد عرفت التناقض وشرايطه بالنسبة
الى جميع القضايا ان تحدث الفطانة بيك والا فلا ينفعك التكثير مع اني مصرح لك بالحسن
ما قيل فيه وان كان عنه غني قالوا بعد تفسيرهم التناقض بما تقدم هو انما يحصل بان يختلف
القضيتان في الكم والكيف والضرورة والامكان والدوام والاطلاق ويتحدا في الموضوع
والمحمول والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة والمكان والزمان فالبسيطة نقيضها
بسيط وهو نوعها فنقيض المطلقة العامة الدائمة المطلقة وبالعكس اذ الثبوت في بعض
اوقات الذات يناقض السلب في كلها وبالعكس ونقيض الممكنة العامة الضرورية وبالعكس
لان الامكان هو سلب الضرورة ونقيض العرفية العامة الحينية المطلقة المحكوم فيها بالثبوت
او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة
المحكوم فيها بالثبوت او السلب بالامكان في بعض اوقات وصف الموضوع واما المركبة فنقيضها
هو المفهوم المردد بين نقيضي جزئيها فنقيض العرفية الخاصة هو الحينية المطلقة المخالفة
او الدائمة الموافقة لانها مركبة من عرفية ومطلقة عامتين ونقيض المشروطة الخاصة هو
الحينية الممكنة المخالفة او الدائمة الموافقة لانها مركبة من مشروطة ومطلقة عامتين ونقيض
الوقتية هو الممكنة الوقتية المخالفة او الدائمة الموافقة لانها مركبة من ضرورية وقتية ومطلقة
عامة ونقيض المنتشرة هو الممكنة الدائمة المخالفة او الدائمة الموافقة وهو ظاهر ونقيض
اللادائمة هو الدائمة المخالفة او الدائمة الموافقة لانها مركبة من مطلقتين عامتين ونقيض
اللاضرورية هو الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة لانها مركبة من مطلقة وممكنة عامتين

ونقيض الممكنه الخاصه الضروريه المخالفه او الضروريه الموافقه لانها مركبه من ممكنتين عامتين
هذا احسن كلامهم او من احسنه وقد ورد عليهم ان المركبه الجزييه قد تجتمع مع نقيض جزييها على
الكذب فلا يكون المفهوم المترددين بين نقيضي جزييها نقيضا لها مثل قولنا بالاطلاق العام بعض
الجسم حيوان لا دايما فانه اجتمع مع قولنا كل جسم حيوان دايما ومع قولنا دايما لا شي من الجسم بحيوان
على الكذب ولا تخلص عنه الا بما قدمنا من ان نقيض الموجهه ما تقدم فيه حرف السلب على
الجهة مثل ليس بالضرورة وليس بالاطلاق وليس دايما فنقيض الجزييه المذكوره ليس بالاطلاق
العام بعض الجسم حيوانا لا دايما بل اما دايما كل جسم حيوان ودايما لا شي من الجسم بحيوان او دايما
بعض الجسم حيوان ودايما بعضه ليس بحيوان وهذا الثالث هو الصادق في هذه الماده واعلم
ان لكل قضيه عكسا الا ما استثني وهو جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ
الكيفيه وبقاء الصدق ومقدم المتصله كالموضوع وتاليها كالمحمول فالموجبه كليه كانت او جزييه
تنعكس جزييه ولا يجب ان تنعكس كليه لانه اذا كان هذا ذاك او بعض هذا ذاك فقد حصل
بين هذا وبين شي من ذاك ملاصقه ومجاوره وكان هذا قارن شيا من ذاك فذاك قارن شيا
من هذا لان المقارنه لا تحصل الا من الجانبين فهذا القدر يفيد ان شيا من ذاك قارن هذا
واما ان كله قارن هذا فذاك غير معلوم لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع فلا يصدق
الموضوع على كل افراد المحمول فلا جرم انا اخذنا المعلوم وهو الجزييه وطرحنا المشكوك واما في
الجهه فقد قال الامام ان جميع القضايا الموجهه الموجبه تنعكس موجبه ممكنه عامه لان
اقوي الموجبات الموجبه الضروريه كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة وكل متالم فهو بالضرورة
حيوان ثم عكسها في هذه الماده هو الامكان الخاص وقد يكون عكس الضروريه ضروريا كقولنا
كل انسان ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين وهو الامكان
العام فثبت ان عكس الموجبه هو الامكان العام واذا عرفت ذلك فنقول الموجبه الضروريه
داخله تحت الدايمه الداخله تحت المشروطه العامه الداخله تحت العرفيه العامه الداخله
تحت المطلقه العامه الداخله تحت الممكنه العامه فيجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن
العام واما ساير القضايا اعني الوجوديه اللاضروريه والوجوديه اللادايمه والعرفيه الخاصه

والمشروطه الخاصه والممكنه الخاصه فعكس الكل ايضا ممكن عام لان الضروري مع كمال قوته
لما كان عكسه ممكنا عاما فلان يكون عكس هذه القضايا ممكنا عاما كان اولى لضعفها وقربها من
طبيعه الامكان ثم قال وهذا البيان وان كان اقناعيا لكن لو رجع فيه العقل والانصاف
ظهر انه حقيقي وقال بعض المتقدمين ان عكس الضروريه ضروري وذكر ابن سينا انها مطلقه
عامه وذكر في الاشارات انها ممكنه عامه وقال الامام في مكان اخر ان كان المراد من
موضوع القضيه الضروريه هو الاشيا الموجوده في الخارج كان عكسها مطلقه عامه وان كان
هو الاشيا التي يمكن ان تصير موجوده في الخارج كان عكسها ممكنه عامه والظاهر ان الحق خلاف
مجموع ما قالوه فاليك الاعتبار بعقلك دون هواك فاذا ظهر لك الحق فلك في بيانه لطالبه
طرق منها الخلف بان تركب نقيض العكس بالاصل لينتج المحال واما السوالب فالجزييه لا
ينعكس شي منها لجواز كون الموضوع اعم من المحمول قالوا الا الخاصتين فانهما تنعكسان كنفسهما
لانه اذا صدق بعض ج ليس ب ما دام ج لا دايما فلا بد من اجتماع الوصفين في ذات واحده
بحكم اللادوام ولا بد من تنافيهما ايضا وذلك يوجب صدق العكس وهو بعض ب ليس ج
ما دام ب لا دايما واما السوالب الكليه فعلى ضربين احدهما ما يمكن فيه نقل الحكم من الايجاب
الى السلب ومن السلب الى الايجاب وذلك في السالبه الوقتيه والمنتشره والوجوديه
اللادايمه والوجوديه اللاضروريه والممكنه الخاصه والمطلقه العامه والممكنه العامه
وكل واحد من هذه اخص من ما بعدها فان صح ان السالبه الوقتيه والمنتشره لا تنعكسان
صح ان السوالب التي هي اعم لا تنعكس ولا انعكس الخاص ايضا لان لازم العام لازم الخاص
لكن المقدم حق فانه يصح ان يقال لا شي من الناس بمتنفس ولا يصح ان يقال لا شي من المتنفس
بانسان بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واحتج القايل بان السالبه المطلقه العامه مه
تنعكس كنفسها بانه لو لم يصدق لا شي من ب ج لصدق بعض ب ج ويلزمه بعض ج ب
وهو ينافي لا شي من ج ب واجيب بانه لا منافاه بين مطلقتين واما السوالب الستة
الباقيه فالضروريه تنعكس سالبه ضروريه لما تقرر في بدايه العقول ان احد الشيين اذا
استحال حصوله مع الاخر استحال حصول الاخر معه واما المشروطه العامه فتنعكس كنفسها

لانه لامعنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين فيكون البيان كما في الضروريه المطلقه
واما المشروطه الخاصه فتنعكس مشروطه عامه لما سياتي في تقرير عكس العرفيه الخاصه
عرفيةً عامه واما المطلقه العرفيه العامه فتنعكس كنفسها وكذلك الدايمه تنعكس دايمه
والدليل في ان السالبه المطلقه العامه تنعكس كنفسها قايم في هاتين والخلف لازم واما
العرفيه الخاصه مثل قولنا لا شي من ج ب لا دايما بل مادام ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقه
عرفيه عامه لانه تصدق لا شي من الكاتب ساكن الاصابع لا دايما بل ما دام كاتبا ولا يصدق
لا شي من الساكن بكاتب لا دايما بل مادام ساكنا فان بعض ما هو ساكن سُلِبَ عنه الكاتب
مادام موجودًا وهو الارض وقال اخرون انها تنعكس كنفسها لانه لو كان عكسها دايمًا لكان
عكس عكسها دايمًا لان عكس الدايم دايم وعكس العكس هو الاصل فيلزم ان يكون اللادايمُ دايما
هذا خلف وللامام في عكس الدايمه دايمه بحث يقتضي ان السالبه الدايمه لا يجب ان تنعكس
دايمه فلذلك الاعتبار بالعقل ولا تقليد غير معصوم وللمعصيه نوع اخر من العكس يسمى عكس
النقيض وهو ضربان احدهما جعل نقيض المحمول موضوعًا ونقيض الموضوع محمولا موافقا للاصل
في الكيف والثاني جعل نقيض المحمول موضوعًا وعين الموضوع محمولا مخالفا للاصل
في الكيف وفي استلزام الاصل لهذا العكس بالتفسيرين اختلافات كثيره من اهل
المنطق فراي ابن سينا في بعض كتبه ان الكليه الموجبه مثل كل انسان حيوان يستلزم
النوع الاول وهو كل ما ليس بحيوان ليس بانسان والا فليس كل ما ليس بحيوان ليس
بانسان وهو يستلزم بعض ما ليس بحيوان انسان وينعكس بالعكس المستقيم الى بعض
الانسان هو ليس بحيوان وقد كان كل انسان حيوان واما السالبه كليه كانت او جزئيه
مثل لا شي من الناس بحجاره او بعض الناس ليس بحجاره فانها تستلزم ليس كل ما ليس بحجاره ليس
بانسان والا فكل ما ليس بحجارة ليس بانسان وينعكس بعكس النقيض الى كل انسان حجر
وقد كان لا شي من الانسان بحجر نعم لا يستلزمه كليا فان ما ليس بحجر قد لا يكون انسانا والموجبه
الجزئيه مثل بعض الحيوان انسان يستلزم بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وهو ظاهر واما
النوع الثاني وهو جعل نقيض المحمول موضوعًا وعين الموضوع محمولًا فقد راي بعضهم ان السوالب

كليه كانت او جزئيه لا تنعكس كليه لاحتمال كون نقيض المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص
على كل افراد العام كقولنا لا شي من الانسان بحجر لا يلزمه كل ما ليس بحجر ليس بانسان ضرورة
ان بعض ما ليس بحجر انسان ولا يلزمه كل ما ليس بحجر انسان ضرورة ان بعض ما ليس بحجر ليس
بانسان بل تنعكس جزئيه فالخاصتان تنعكسان جزئيه مطلقه لادايمه لانه اذا صدق
بالدوام ليس بعض ج ب مادام ج لادايما صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لادايما
لانا نفرض ذات موضوع الاصل د فد ليس ب بالاطلاق العام وج في بعض اوقات كونه ليس
ب ضروره كونه ليس ب في جميع اوقات كونه ج وانه ليس ج بالاطلاق العام والا لكان ج
دايما ويلزم ان يكون ليس ب دايما لدوام سلب الباء بدوام الجيم لكنه ب بالفعل لحكم اللادوام
واذا صدق عليه هذه الاوصاف الثلثه صدق بعض ما ليس ب ج حين هو ليس ب لادايما
وهو المدعي واذا لزم هذا العكس للعرفيه الخاصه لزم لكليتها وللمشروطه الخاصه كليه
وجزئيه لان لازم العام لازم الخاص ولان البرهان المذكور جار في الكل واما الوقتيتان والوجوديتان
فتنعكس مطلقه عامه لانه اذا صدق ليس بعض ج ب لا بالضرورة وجب ان يصدق بعض
ما ليس ب ج بالاطلاق العام لانا نفرض ذات الموضوع د فد ليس ب بالفعل وانه ج بالفعل
وهما ظاهران وذلك يستلزم صدق قولنا بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام وهو المطلوب.
واذا لزم هذا العكس للوجوديه اللاضروريه الجزئيه لزم لكليتها ولسايرالقضايا الثلث
المذكوره كليه كانت او جزئيه لكون الوجوديه اللاضروريه اعم من هذه الاربع ووجوب استلزام
الخاص لما يستلزمه العام واما بواقي السوالب كليه كانت او جزئيه والشرطيه باقسامها
فغير معلومه الانعكاس لعدم الظفر ببرهان الا الموجبه المتصله الاتفاقيه فانها تنعكس.
كنفسها في الكم والجهة لانه اذا صدق كلما كان او قد يكون اذا كانت الشمس طالعه فالسحاب
موجود اتفاقا وجب ان لا يكون عدم السحاب موافقا لطلوع الشمس في الازمنه التي يكون
فيها وجود السحاب موافقا لطلوع الشمس اذ لو كان عدم السحاب موافقا لطلوع الشمس في شي
من تلك الازمنه وفي ذلك الزمان وجود السحاب ايضا موافق لطلوع الشمس لزم موا فقد
النقيضين لطلوع الشمس في شي من الازمنه وذلك يستلزم وقوع النقيضين في ذلك

الزمان وهو محال واما الموجبات الكليه فالوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقه
العامه قيل لا تنعكس لان الوقتيه اخصها وهي لا تنعكس لانه يصدق قولنا بالضروره كل قمر
فهو لا ينخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما ولا يصدق عكس نقيضه وهو قولنا ليس
كل منخسف قمرا لان كل منخسف قمر بالضروره وقيل تنعكس الى السالبه الجزئيه الدائمه السالبه
الموضوع وهي قولنا ليس كل ما ليس ب دائما ج دائما والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس
ب ج بالاطلاق العام وتنعكس الى بعض ج هو ليس ب بالامكان العام واما الضروريه
والدائمه المطلقتان فتنعكسان دائمه مطلقه لانه اذا صدق كل ج ب بالضروره او دائما
يصدق لا شي مما ليس ب ج دائما والا فبعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام فنجعل صغرى للاصل
وينتج سلب الشي عن نفسه بالضروره ان كان الاصل ضروريا ودائما ان كان الاصل دائما وهو محال
واما المشروطه والعرفيه العامتان فتنعكسان عرفيه عامه لانه اذا صدق كل ج ب ما دام
ج وجب ان يصدق لا شي مما ليس ب ج حين هو ليس ب والا فبعض ما ليس ب ج حين هو ليس
ب فنجعل صغرى للاصل لينتج بعض ما ليس ب ب حين هو ليس ب واذا لزم هذا العكس
العرفيه العامه لزم للمشروطه العامه اما لهذا البرهان واما لان لازم العام لازم الخاص
وقيل المشروطه العامه تنعكس كنفسها واما المشروطه والعرفيه الخاصتان فتنعكسان عرفيه
عامه لا دائمه في البعض اما العرفيه العامه فلكونها لازمه لعامه كل واحده منهما واما قيد
اللادوام فلانه لو لم يصدق قولنا بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام لصدق نقيضه وهو لا
شي مما ليس ب ج دائما وينعكس الى قولنا لا شي من ج ليس ب دائما وقد كان الاصل يتضمن لا شي
من ج ب بالاطلاق العام بحكم اللادوام وهو يستلزم كل ج لا ب لوجود الموضوع وان كانت
الخاصتان جزئيتين فتنعكسان عرفيه خاصه لانه اذا صدق بعض ج دائما ب ما دام ج لا دائما
بحسب الذات صدق ليس بعض ما ليس ب ج ما دام ليس ب لا دائما لانا نفرض ذات الموضوع د فد
ليس ب بالفعل بحكم اللادوام وليس ج ما دام ليس ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه
ليس ب وهو ليس ب في بعض اوقات كونه ج وقد كان ب ما دام ج هذا خلف ولا شك انه
ج بالفعل واذا صدق عليه هذه الاوصاف الثلثه صدق ليس بعض ما ليس ب ج ما دام ليس

لا دائما واما بواقي الموجبات الجزئيه فلا تنعكس بعكس النقيض لانه يصدق بعض الحيوان هو لا
انسان وبعض القمر ليس بمنخسف بالضروره الوقتيه دون صدق عكس نقيض شي منها والاولى
من هاتين اخص البسائط الموجبه الجزئيه والثانيه اخص المركبات الموجبه الجزئيه ومتى لم ينعكس
الاخص لم ينعكس الاعم وقد راي الكشي وغيره خلاف ما تقدم في عكس النقيض والظاهر ان
احدا من هولا المنطقيين لم يجزم بلزوم هذا النوع من عكس النقيض لاصله فلذلك والله اعلم
تركه كثير من فضلائهم في اشرف كتبه كابن سينا في اشاراته والسهروردي في تلويحاته وما ذاك
الا انهم سلكوا في تحصيل مطالبهم طرق الوهم والخيال المودية الى الضلال وتركوا
البديهيات والمنتهيه الى البديهيات المودية الى الهدى واليقينيات ولو انهم اذ حصل
لهم هذا الخبط تذكروا القواعد المقرره عندهم المعلومه بالبديهه مثل ان كل مفهومين فاما
ان يتباينا او يتساويا او احدهما اعم من الاخر مطلقا او من وجه وان نقيض المتساويين متساويان
ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا ونقيض الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من
نقيض الاخر او اخص فان نقيض الخاص قد يكون اعم من عين العام من وجه مع المباينه الكليه مباينه
بين نقيض العام وعين الخاص وان نقيضي المتباينين متباينان جزئيه لرجعوا عن بعض هذا الخبط
ولكن الله يهدي من يشا وهو اعلم بالمهتدين فعليك بطرق الهدى ولا تضرك قلة السالكين
واياك وطرق الضلال ولا يغرك كثرة الهالكين واليك الاعتبار بعقلك ولا تتكل في
علمك على من لم يقم برهان على صدقه فان المتبوع يقدم قومه يوم القيمه واعلم ان الموجبه
المتصله كليه كانت او جزئيه تستلزم منفصله مانعه الخلو من نقيض المقدم وعين التالي
ومنفصله مانعه الجمع من عين المقدم ونقيض التالي موافقتين لها في الكم والا لبطل اللزوم
وبالعكس اي يلزم من صدق كل واحده من هاتين المنفصلتين صدق المتصله التي هي ملزومهما
حتى يحصل التلازم من الطرفين والا لبطل العناد المفروض صدقه المنفصله الحقيقيه تستلزم و
متصلات اربعا مقدم اثنين منها عين احد الجزئين وتاليهما نقيض الجزء الاخر ومقدم الاخريين
منها نقيض احد الجزئين وتاليهما عين الاخر والا لبطل الانفصال الحقيقي مثلا اذا قلنا اما ان
يكون هذا العدد زوجا او فردا لزمه ان كان فردا لم يكن زوجا وان لم يكن فردا كان زوجا وبالعكس

وكل واحد من المنفصله المانعه الجمع والخلو يستلزم الاخري موافقه اياها في الكم والكيف مركبة من
نقيضي الجزئين ولميته ذلك ظاهره ضرورة ان امتناع الجمع بين امرين مستلزم لامتناع الخلو عن
نقيضيهما وامتناع الخلو عن امرين مستلزم لامتناع الجمع بين نقيضيهما وجواز الجمع بين امرين مستلزم
لجواز الخلو عن نقيضيهما وجواز الخلو عن امرين مستلزم لجواز الجمع بين نقيضيهما واما بقيه لوازم الشرطيات
من كذب النقيض وصدق العكس والمساوي فقد تركناه لتستخرجه انت من نفسك فاجرها مجري
الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول ترشد هذا آخر البحث الاول في المركب
وقد علمت ان فهمت ان الكلام فيه كان دائرا بين امرين احدهما تفسيرا لالفاظ اصطلح عليها كالقضيه
والموضوع والمحمول والمقدم والتالي والرابطه والماده والجهه وغير ذلك والاخر الاخبار
عن اشيا معلومه بالضرورة لكل عاقل ككذب النقيض وصدق العكس وعكس النقيض وغير
ذلك من لوازم القضايا الحمليه والشرطيه فان كل من علم ان الحيوان صادق على جميع افراد الانسان
على سبيل الوجوب علم بالضرورة ان الانسان يصدق على بعض الحيوان وهو المستقيم وان ما
ليس بحيوان ليس بانسان وهو عكس النقيض يصدق على بعض الحيوان وهو المستقيم وان
من قال الانسان ليس بحيوان او بعض ما ليس بحيوان انسان فهو كاذب واما الذي ليس بضروري
ولا مفيد الى ضروري ما قد تكلموا فيه فقد ما تواده اجهل الناس به وان كانوا قد اتعبوا انفسهم
في طلبه وما ذاك الا انهم لم يسلكوا الطريق الموصل اليه والله اعلم واما البحث
الثاني وهو تاليف المركب تاليفا يودي الى تصديق مجهول على القول بامكان ذلك فاعلم انا اذا
استدللنا بشي على شي فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان
يستدل بالاعم على الاخص وهو القياس او بالاخص على الاعم وهو الاستقرا وان كان الثاني فهو
التمثيل اما الاستقرا فهو تتبع الحكم في الجزئيات بحيث يحكم العقل بانه ثابت للكلي والتام منه
هو القياس المقسم ومثاله مذكور في الاقترانات الشرطيه وهو يفيد اليقين ان كان الحصر يقينيا
والا فلا وغير التام لا يفيد اصلا لجواز ان يكون حال غير المذكور بخلاف حال المذكور واما التمثيل
فهو مساواه فرع لاصل في علة حكمه وهو مستوفي في غير هذا الكتاب واما القياس فالمعقول
منه هو القول المعقول المولف في العقل تاليفا يودي فيه الى التصديق بشي آخر واما المسموع

فهو قول مولف من اقوال متي سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وقولهم لذاته احترزوا به عما يستلزم لا
لذاته بل بواسطه مقدمه اخري اجنبيه عن القولين كقياس المساواه مثل قولهم ا مساو لب
وب مساو لجيم فانه يستلزم ا مساو لج بواسطه ما في الذهن من ان مساوي المساوي مساو
عه او بواسطه مقدمه هي عكس احدي مقدمتي القياس عكس النقيض كقولهم جز الجوهر يوجب ارتفاعه
سطه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم جز الجوهر جوهر بواسطة
عكس نقيض الكبري وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر المنضم الى الصغري
وهذا الاحتراز اصطلاح فان سمي مسم هذين قياسا فلا مشاحه والقياس ضربان اقتراني
واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي بخلافه والاقتراني
بحسب الماده سته اقسام لانه اما ان يتركب من الحمليات الساذجه او المتصلات الساذجه
او المنفصلات الساذجه او من الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل والاول يسمي الحملي والباقي
ت يسمي الشرطي والاصل في هذا الباب هو الحملي ولهذا فان المعلم الاول ما تكلم في هذه القياسات
الشرطيه الاقترانيه وابن سينا زعم ان المعلم الاول قد افرد لها كتابا الا انه ضاع وما نقل
الي العربيه ثم زعم اعني ابن سينا انه تكفل باستخراجها قال الامام والاغلب على الظن
ن ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات الاقترانيه وبين الحمليات الا في مجرد العبا
فلهذا لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا قلت الظاهر ان الامر كما قال الامام فان المراد
من قولنا مثلا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس مستلزم لوجود
النهار ولا شك انا اذا عبرنا عن القضيه الشرطيه بهذه العباره صارت حمليه فثبت انه
لا فرق بين القضيه الحمليه وبين القضيه الشرطيه الا في محض العباره واما بحسب الصورة
فاربعه اشكال لانا اذا كنا نروم العلم بان الموضوع الفلاني ينسب الى المحمول الفلاني فلا
بد من ثالث ينسب اليهما يسمي الحد الاوسط مستلزم لنسبه احدهما الى الاخر وتسمي هيئة
نسبته اليهما شكلا والنسبه اليهما انما تكون على اربعه انحا لانها اما ان تكون على المحموليه في
المقدمه الاولي والموضوعيه في المقدمه الاخري ويسمي الشكل الاول او على العكس ويسمي
الرابع وهذا لم يذكره المعلم الاول او على المحموليه فيهما ويسمي الشكل الثاني او على الموضوعيه فيهما

او من المتصل والمنفصل

ويسمى الشكل الثالث وموضوع النتيجة يسمى الحد الاصغر ومحمولها يسمى الحد الاكبر والمقدمة
التي فيها الاصغر تسمى المقدمة الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى
يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من
القياس اليه واذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت قرائنه
ستة عشر ضربا والشخصيات والمهملات لا تورد في العلوم لان الشخص لا يبحث عنه والاهمال
يغلط والشكل الاول يخالف الثاني في الكبرى ويخالف الثالث في الصغرى والرابع فيهما والثاني
يخالف الثالث فيهما والرابع في الصغرى والثالث يخالف الرابع في الكبرى وكل شكل يرتد الى الاخر
بعكس ما خالفه فيه ولكل شكل شرايط اما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى او
ما يستلزمه كالسالبة الممكنة الخاصة او الوجودية اللاضرورية او الوجودية اللادائمة وكلية
الكبرى والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم منه اليه فلم يبق من الستة عشر
الا اربعة اضرب صغرى موجبة كلية او جزئية وكبرى كلية موجبة او سالبة الاول كل ج ب
وكل ب ا فكل ج ا الثاني كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الثالث بعض ج ب وكل ب
ا فبعض ج ا الرابع بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الشكل
انه لما ثبت اندراج كل احاد الاصغر او بعض احاده تحت الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له
الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب الاكبر له او سلب الاكبر عنه لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب
او ذلك السلب لكل احاد الاصغر او لبعض احاده ومجموع ذلك هو الصور الاربع المذكورة وهذا
التحقيق ونظايره في بقية الاشكال يسميه الامام لمية والمختار انه لا يشترط فعلية الصغرى
بل يجوز ان تكون ممكنة لما ياتي في الاختلاطات ان شاء الله تعالى واما الشكل الثاني فشرط انتاجه
اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب فان المتفقين قد يثبت لهما شيء او يسلب عنهما
وليس الا الايجاب في النتيجة وكذلك في المختلفات وليس الا السلب الا ان يكون احدهما
ضرورية والاخرى غير ضرورية فلا يشترط حينئذ الاختلاف في الايجاب والسلب لان
ثبوت الضروري للضروري ضروري وسلبه عن غير الضروري ايضا ضروري فههنا الاختلاف
في نفس الامر حاصل وان كانتا في اللفظ متفقتين فلا جرم كانت النتيجة ههنا سالبة ضرورية

وكلية كبراه والا لصدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى كقولنا لا شيء من الا	نسان
بفرس وبعض الحيوان فرس او وبعض الصهال فرس فان الصادق في الاول الايجاب وفي الثاني
السلب وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق وبعض الفرس ليس بناطق والصادق	ت
في الاول الايجاب وفي الثاني السلب فالمنتج اربعة اضرب الموجبتان مع السالبة الكلية ك
والسالبتان مع الموجبة الكلية الاول كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا ويتبين بعكس
الكبرى فيصير بالاول ويتبين ايضا بالخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة في هذا الشكل لايجابها
صغرى وكبرى القياس لكليتها كبرى ينتج نقيض الصغرى الصادقة وفي الثالث يجعل نقيض النتيجة
كبرى لكليتها وصغرى القياس صغرى لايجابها فينتج نقيض الكبرى الصادقة وفي الرابع تسلك
في المنتج للسلب مسلك الثاني وفي المنتج للايجاب مسلك الثالث مع عكس النتيجة ليعود عن
النظم الكامل فيقال في هذا الضرب ان لم يصح لا شيء من ج ا فبعض ج ا ولا شيء من ا ب فينتج بعض
ج ليس ب وقد كانت الصغرى الصادقة كل ج ب هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى
سالبة لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا ويتبين بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة
لترتيب الراسان كل الى مكانه فانا اعتبرناهما بعكس ترتيب القياس ويتبين بالخلف ايضا الثالث
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى بيانه بعكس الكبرى فيصير رابع الاول او بالخلف
الرابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى بعض ج ليس ب وكل ا ب فبعض ج
ليس ا وهذا لا يمكن بيانه بعكس الصغرى لعدم قبولها اياه ولا بعكس الكبرى لصيرورة القياس
عن جزئيتين بل بالخلف او بالافتراض وهو ان يفرض البعض من ج الذي ليس ب د فلا
شيء من د ب وكل ا ب ينتج من ثاني الثاني لا شيء من د ا ثم نقول فبعض ج د ولا شيء من د ا فليس
بعض ج ا والافتراض ابدا من قياسين احدهما من ذلك الشكل بعينه لكنه ضرب اجلى والثاني
من الاول واعلم انه لا نتيجة في هذا الشكل عن مطلقتين عامتين ولا عن وجوديتين بل لا	عتبارين
ولا عن ممكنتين بالاعتبارين ولا عن خلط سواء تغيرت الكيفية او ما تغيرت فانك قد تثبت
عرضا تاما لنوعين مختلفين عليهما كالتنفس على الانسان والفرس على شيء من الجهات المذكورة
او تثبته على واحد وتنفيه عن الآخر او تسلبه عنهما جميعا وليس الا السلب وباخذ التنفس

مع المنعكس كالانسان والناطق وتشغل على الاعتبارات المذكورة على الجهات وليس الا
الايجاب وتحقيق القول في هذا الشكل ان الاوسط لما كان له مع احد الطرفين او بعضه حال
وله مع تمام الطرف الاخر نقيض تلك الحال حصلت المباينة بين الطرفين او بين احدهما وبعض
الاخر والا لاجتمع النقيضان فلاجرم صدقت النتيجة سالبة كلية او جزئية واما الشكل الثالث
فشرط نتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما بالاستقراء فلم يبق الا ستة اضرب موجبة كلية صغرى
مع الاربع وموجبة جزئية صغرى مع كليتين الاول من موجبتين كليتين كل ب ج وكل ب ا الثاني
من كليتين الكبرى سالبة كل ب ج ولا شيء من ب ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية الرابع عكسه
الخامس كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى كل ب ج وليس بعض ب ا السادس جزئية موجبة
وكلية سالبة كبرى بعض ب ج ولا شيء من ب ا ويبين في الكل بالخلف وفي غير الرابع والخامس بعكس
الصغرى فيرجع الى الشكل الاول وفي الرابع ايضا بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولمية
هذا الشكل يرجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هنا
واما خارج الموضوع فالا لتقاء وعدمه محتمل لجواز عموم الاصغر فلاجرم ان الحكم الجزئي كان لازما
واما الشكل الرابع فلا يستعمل فيه الجزئية السالبة وشرطه ان كانت الصغرى سالبة كلية
ان يكون الكبرى موجبة كلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبرى سالبة كلية
ضرورية اذن خمسة هذان وموجبة صغرى كلية مع الثلاث وقد ترك بعضهم الشكل
الرابع لبعده عن الطبع واقتداء بالمعلم الاول فان قيل اذا كان لا يمكن بيان نتايج الثاني والثالث
الا باستعانة بالشكل الاول اما بطريق العكس او بطريق الخلف صارت هذه الاشكال عبثا
محضا فان التمسك بها ثم ردها الى الاول تطويل بلا فايدة اجيب بالمنع فان المقدمة قد تقتضي
طبع احد طرفيها ان يكون موضوعا وطبع الاخر ان يكون محمولا كقولنا الانسان حيوان او
كاتب وكقولنا لا شيء من النار ببارد او ثقيل فاذا رتبت على طبعها كان انتظامها على احد هذين
الشكلين فاذا انتظمت على نتايج الاول تغيرت عن طبعها وبهذا يعرف ايضا فايدة الشكل الرابع
وزعم الامام ان هذا السؤال غير وارد عليه لانه استخرج النتيجة من هذه الاشكال من حيث
هي هي من غير استعانة في ذلك بالشكل الاول كما تقدم في الملخص التي سماها الملخص وادعى لذلك

ان طريقته اولى مما ذكروه والحق كما زعم واعلم ان الشكل الاول هو النظم الطبيعي وابين الانتاج
ولذلك يحتاج غيره الى رجوعه اليه اما بالعكس او بالخلف وينتج المطالب الاربعة الكلي والجزئي
الموجبين والسالبين والثاني لا ينتج الا السلب والثالث لا ينتج الا الجزئي والرابع لا ينتج الايجاب
الكلي وتشترك الاشكال الاربعة في انه لا قياس عن جزئيتين ولا سالبتين ولا صغرى سالبة
كبراها جزئية وان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم وفي الايجاب والسلب واما في الجهة
فاعلم ان جهة المقدمة اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما يختلط من هذه
الاقسام اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازلية
وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون الذات ازلية وقد يراد بها
ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازلية ام لا وايضا فقد يراد
بالضرورة ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع بيان كونه واجب الثبوت
للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات بشرط ان لا يكون
واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت
عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب
وقت معين او غير معين فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورة ثمانية واما الامكان
فالمراد اما الامكان العام او الخاص او الاخص او الاستقبالي واقسام الخاص خمسة لان الممكن
الخاص اما ان يكون دايم الثبوت او دايم العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي الطرفين
ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية فتصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان
ستة عشر واما بحسب الدوام واللادوام فنقول الدايم اما ان يكون ~~مع بيان كونه دايما مع~~ او مع بيان كونه غير ضروري / واما مع بيان كونه ضروريا
~~بيان كونه ضروريا~~ او بحسب الذات او بحسب الوصف اما الدايم بحسب الذات فاما ان يكون
غير ضروري او مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري واما الدايم بحسب الوصف فاما
ان يبين كونه دايما بحسب الذات او يبين كونه غير دايم بحسب الذات او يبين كونه دايما بحسب
الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ست واما اللادايم فهو
الحكم الذي يثبت بشرط اللادوام وهو اما ان يبين كونه ضروريا في ذلك الوقت او كونه غير

ضروري او بين اللادوام مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري فهذا الثلث مع تلك
تسع وايضا المحمول الذي لا يدوم بدوام الذات للموضوع اما ان يبين انه يدوم بدوام وصف
من الاوصاف القايمة بتلك الذات او لا يبين ذلك او يكون فتبين كونه لا دايما بدوام الذات
مع السكوت عن ذلك التفصيل فهذه ثلث اخري مع التسعة المذكورة فتلك اثنا عشر
وهذه الاثنا عشر مع تلك الست عشر المذكورة ثمان وعشرون والاعتبار التاسع
والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا والاعتبار الثلاثون كونه مطلقا عاما واذا عرفت
هذا فنقول اذا قلنا كل ج ب فهذا الموضوع يمكن اخذه علي كل واحد من هذه الاعتبارات
الثلثين ثم اذا اخذ الموضوع علي اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل ايضا حمل المحمول عليه
بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلثين وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات
تسعماية ثم اذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعدودة صغري احتمل ضم كل واحد من
التسعماية اليها علي سبيل الكبري وحينئذ يصير عدد انواع الاقيسة البسيطة والمركبة
ما يحصل من ضرب تسعماية في تسعماية ويمكن ان يزاد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخري كثيرة
وحينئذ يزداد عدد انواع الاقيسة علي المبلغ المذكور زيادة عظيمة تكاد يجري البحث عنها
مجري البحث عما لا نهاية له وليس تخصيص بعض هذه الانواع بالبحث عن جهة نتيجته واهمال البقية
اولي من العكس لا جرم انا تركناه واقتصرنا علي البحث عن الاختلاطات الواقعة بين اصول
الجهات التي هي الضرورة والامكان والاطلاق العام فقلنا اذا فرضت كل واحدة من هذه
الموجهات الثلث صغري وفرض مثلها كبري وركب كل مع كل كانت القراين في كل ضرب
من كل شكل تسعة وذلك ممكن في الشكل الاول خلافا لمن شرط ان يكون صغراه فعلية وجهة
النتيجة فيه تابعة للكبري الا فيما يستثني وذلك لان المعني من الكبري ان كل ما هو موصوف
بالاوسط كيف كان ولو بالامكان فهو موصوف بالاكبر او مسلوب عنه الاكبر بالجهة المذكورة
في الكبري وقد وصف الاصغر بالاوسط فليوصف بالاكبر بجهة الكبري وهو المطلوب واستثني
ابن سينا عن هذا في اكثر كتبه صورتين احديهما اذا كانت الصغري ضرورية وكانت الكبري
دالة علي ان المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع فقال النتيجة فيه تابعة للصغري في الجهة والثانية

اذا كانت الصغري ممكنة والكبري وجودية فقال النتيجة ممكنة خاصة تابعة للصغري وفي استثناء
الصورة الاولي نظر لمن فهم بل وفي الصورة الثانية ايضا والحق انه لا استثناء الا اذا كانت الصغري
ممكنة والكبري دايمة وصفية فان النتيجة لا تتبع الكبري لجواز كون وصف موضوع الصغري
اعم من وصف موضوع الكبري فلا يجب دوام الاكبر بدوامه واما الشكل الثاني فلا بد ان
يكون احدي مقدمتيه او كلتاهما ضرورية لما تقدم والنتيجة فيه لا تكون الا ضرورية سالبة
سواء كانت المقدمتان موجبتين او سالبتين او مختلفتين في الكيف اما عند الاختلاف فظاهر ه
واما عند الاتفاق فمثل ما اذا كان بالضرورة كل ج ب وبالامكان الخاص او بالوجود كل ا ب
فللعلم بان طبيعة ج وا متباينتان اذ لو دخل الالف في الجيم ولو بالامكان وكل ج ب بالضرورة
للزم كل ا ب بالضرورة من الشكل الاول وقد كان كل ا ب بالامكان ولو دخل الجيم في الالف
وكل ا ب بالامكان الخاص وبالوجود للزم من الاول كل ج ب بالامكان وبالوجود وقد
كان كل ج ب بالضرورة واذا كانا متباينين فالنتيجة ضرورية السلب واما الشكل الثالث
فجهة نتيجته هي جهة كبري القياس وتبين جهة النتيجة بالعكس تارة وبالافتراض اخري وبالخلف
استخراج جهة النتيجة في الشكل الرابع واما الاقترانات الشرطية فقد ترك اكثرهم
الكلام فيها اذ المعلم الاول لما تقدم من انه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا
في مجرد العبارة ونحن لا نري باسا بذكر ما هو منها قريب من الطبع ليكون ذلك مدخلا
لمن اراد استيفاء النظر فيها لتحقق ان كثيرا من جهالهم قد افنوا عمرهم في شيء لا يسمن ولا يغني
من جوع فنقول ان المتصلات قد تتالف منها مقدمتان علي نسق الحمليات يشتركان في
تال لهما وهو الشكل الثاني او في مقدم لهما وهو الثالث او في تالي احدهما ومقدم الاخري
وهو الاول او الرابع وشرايط الانتاج علي ما مضي في الحملي كقولك ان كان ج ب فده وان
كان ده فهز ينتج ان كان ج ب فهز وكذلك المنفصلات كقولك هذا العدد اما
فرد واما زوج وكل زوج اما زوج الزوج او زوج الفرد او زوج الزوج والفرد جميعا فتحذف
الوسط وينتج اما ان يكون هذا العدد فردا واما ان يكون زوج الزوج او زوج الفرد او
زوج الزوج والفرد وقد تتركب متصلة مع حملية والقريب من الطبع ما يكون الشركة فيه في

التالي والحمليه كبري فيحصل نتيجه مقدمها مقدم القياس وتاليها نتيجه تاليف التالي والحمليه
كقولك ان كان ج ب فكل ه د وكل د ا ينتج ان كان ج ب فكل ه ا وقد تقترن حمليه ومنفصله
والمنفصله كبري كقولك الاربعه عدد وكل عدد اما زوج واما فرد ينتج الاربعه اما زوج
واما فرد وقد تكون المنفصله صغري والحمليات كبري تشترك في محمول واحد ويسمي الاستقرا
التام كقولك كل متحرك اما حيوان واما نبات واما جماد وكل حيوان جسم وكل نبات جسم وكل
جماد جسم ينتج كل متحرك جسم واستخراج هذه الاحكام مما سلف في الاقتراني الحملي سهل فلا
فائدة في التطويل والذي يحذف في هذه القياسات هو الجزء المتكرر فقط والباقي هو النتيجه
كما انه يحذف الوسط في الحمليات يبقي الباقي هو النتيجه واما الاستثنائي وهو الذي يذكر
اللازم او نقيضه فيه بالفعل فانه يتركب من مقدمه شرطيه متصله او منفصله واخري هي
احد جزئيها حمليه او شرطيه وتسمي استثنائيه والاستثنا رفع او وضع لبعض اجزاء الشرطيه
لاجل رفع او وضع الجزء الاخر والمتصلات يستثني فيها عين المقدم لينتج عين التالي ونقيض
التالي لينتج نقيض المقدم والا بطل اللزوم اما استثنا عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج لجواز
ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا من وضع الاعم وضع الاخص
ونعم اذا كان التالي مساويا للمقدم يصح الاستثنا على الطرائق الاربع ولكن ذلك
لخصوص الماده واما المنفصلات فيستثني عين جزء لينتج نقيض الباقي او البواقي ويستثني
نقيض ما يتفق لينتج عين ما بقي ان كان واحدا او منفصله في البواقي وفي مانعة الجمع فقط
يستثني العين للنقيض لا غير وفي مانعة الخلو فقط يستثني النقيض للعين لا غير
وشرط نتاجه كليه الشرطيه والايجاب ان يكون حال اللزوم غير حال الاستثنا وكونها
لزوميه اذ لا اتصال بين طرفي الاتفاقيه ولا بين نقيضيهما فلا يلزم من وضع المقدم عين
التالي ولا من رفع التالي نقيض المقدم والله اعلم والاستثنا ايضا شرطي فبين الاقتراني
والشرطي عموم وخصوص من وجه ولنختم الكتاب بفوايد لها تعلق بما سبق الاولي لا
قياس من اقل من مقدمتين لان المعلوم الموصل الي المجهول ان ناسب كلية النتيجه فلا بد من
مقدمه محققه لتلك النسبه وهي الشرطيه واخري تحقق المعلوم وهي الاستثنائيه وان

ناسب جزءا النتيجه فلا بد مما يناسب جزءها الاخر وهي مقدمه اخري ولا قياس من اكثر من مقدمتين
فان النتيجه لها طرفان فقط ولا بد لكل من المقدمتين من مناسبه طرف فاذا ناسباهما
فلا مدخل للثالث نعم قد يوجد مقدمات كثيره لقياسات متعدده سابقه الي قياس واحد
لمطلوب واحد ويسمي قياسا مركبا فان ظهرت نتائج تلك الاقيسه سمي مركبا مفصولا وقد
لا يطوي فتذكر قضايا هي نتائج تاره ومقدمات اخري حتي ينتهي الي المطلوب ويسمي مركبا
موصولا فان مقدمتي القياس اذا لم يكونا بينتين يحتاج الي اثباتهما كالنتيجه الفائده الثانيه
الخلف هو قياس يبين صحة المطلوب بابطال نقيضه ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي
مثاله ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ب ونقرن به كل ب ا على انها مقدمه بينه او
تثبت فينتج ان لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج ا ويستثني نقيض التالي وهو ليس كل ج ا
فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس لم يصدق ليس بعض ج ب بل يصدق ويسمي هذا القياس خلفا
لانتاجه الباطل الردي فان الخلف هو الردي من القول الفائده الثالثه هي ان قياس
الدور هو اخذ النتيجه مع عكس احدي مقدمتيها لينتج الاخري ويكون النتيجه تحت ناتجها
وانما يكون في موضع تتعاكس فيه الحدود لتحفظ الكميه مثاله كل انسان متعجب وكل
متعجب ضاحك ينتج كل انسان ضاحك فان هذه النتيجه اذا اخذت مع عكس الصغري
باتيه صغري نتجت الكبري وان قرنت بعكس الكبري باتيه كبري نتجت الصغري الرابعه
اذا اردت ان تكتسب المقدمات فانظر الي جزئي النتيجه واطلب ما يحمل على كل واحد وما
يحمل عليه كل واحد من الذاتيات والعرضيات وذاتيات الذاتيات وعرضياتها وعرضيات
العرضيات وذاتياتها فان وجدت ما يحمل على احدهما ويوضع للاخر حصل مطلوبك من الشكل
الاول او الرابع على حسب مطلوبك او ما يحمل عليهما فمن الثاني او ما يوضع لهما فمن الثالث
وقد تورد الحجج في الكتب لا على نظم القياسات التامه فلينظر في الحجه انها هل تشتمل على
النتيجه فتكون استثنائيه او على جزئها فتكون اقترانيه فتطلب ما يناسب الجزء الاخر
وتوصل بين المقدمات المتبدده ليتميز لك الشكل والنتيجه وانه بسيط او مركب وتبدل اللفظ
المركب بالمفرد لئلا تغلط وربما اضر العدول فظن انه سالب وغلط فيه كقولك الانسان

لا فرد وكل لا فرد فهو زوج ينتج ان الاثنين زوج والمقدمتان موجبتان الخامسة في
انقسام القياس الي البرهان والخطابة والشعر والجدل والمغالطة والسفسطة والمشاغبة
اعلم ان القضية بحسب ادراكنا لكيفية نسبة محمولها الي موضوعها سوا كانت هي الضرورة او
الامكان او الاطلاق العام تنقسم الي اقسام الاول الواجب قبوله فمنه الاوليات وهي التي
يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الي ذلك الموضوع
كحكمك بان الكل اعظم من الجزء سميت اولية لان الحمل من غير توسط شي اخر بخلاف القضية
المكتسبة فان العقل انما يحمل المحمول علي الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ومنه المشاهدات
وهي قضايا يحكم بها العقل باعتبار مشاهدة من القوي الظاهرة او الباطنة كحكمك بان النار حارة
وان لك غضبا وجوعا ومنه المجربات وهي قضايا يحكم بها العقل لتكرر مشاهدات موجبة لليقين
تامن فيها النفس من الاتفاق وربما انضم اليها احوال لا هيبة ومنه الحدسيات وهي قضايا يحكم
بها الحدس الانساني حكما تدعن النفس له كمن راي بنيانا علي حال هيئة فحكم انه ما بناه الا عالم بالبنا
ومبدا الحكم بها ايضا المشاهدة الا انه لا يشترط فيها التكرار لانضمام قراين اليها يغني عنه ولهذا
سميت حدسيات فان الحدس انزع الظن ومنه المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بها يقينا لكثرة
الشهادات ويكون الشي ممكنا في نفسه وتامن النفس عن التواطي واليقين هو القاضي بتكامل
الشهادات واخطا من حصر مبلغ الشهادات في عدد فكم من قضية حصل بها اليقين من عدد نزر وكم
من قضية شهد بها اكثر منه ولم يحصل اليقين وقد حكمنا يقينا بوجود مكة ولم نعلم انه من اين حصل
هذا اليقين واعلم ان تواترك وحدسك وتجربتك ليست بحجة علي غيرك القسم
الثاني المشهورات وهي القضايا التي مبدا الحكم فيها عموم الاعتراف بها كقولك ان الظلم قبيح
وهذه لو خلي الانسان وقواه دون انفعالات وملكات لم يحكم بها بخلاف الاوليات وكل اولي
مشهور من غير عكس ثم من المشهورات ما يمكن اثباتها بالبرهان ومنها باطلة ولكل امة وصنف
مشهورات بحسبهم الثالث الوهميات الصرفة وهي قضايا يحكم بها الوهم الانساني في امور لا
تتعلق بالمحسوسات وفي كثير مما تتعلق بها ولا تحس مستند فيها القياس علي المحسوسات وهي
قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضا شديدا لكونه لا يقبل ضدها بسبب ان الوهم تابع

للحس فما لا يؤدي اليه الحس لا يقبله الوهم وذلك كاعتقاد المعتقد ان كل موجود فهو جسم
ومن علامات الوهم انه يساعد علي المقدمات الناتجة لنقيض حكمه والعقل ليس كذلك ولذلك كان
الوهم كاذبا مثل ان يقال كل حاصل في حيز وجهة فلا بد ان يتميز يمينه عن يساره وفوقه عن تحته وكل
ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب فهو ممكن وكل ممكن فليس بواجب فان الوهم يساعد علي هذه المقدمات
ولا شك انها تنتج ان كل ما كان مختصا بالجهة فهو ليس بواجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان
واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بالجهة فقد حكم بحكم وحكم ايضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم فعلمنا لان العقل اما
انه كاذب واما العقل فاما ان لا يساعد او لا يحكم بانه في جهة القسم الرابع المقبولات وهي
قضايا اخذت ممن يحسن به الظن القسم الخامس التقريرات وهي قضايا يتوصل من الخصم
ليبني عليها الكلام او التي يقع في مبادي العلوم من علم اخر فان اخذها المتعلم مع طيب نفس سميت اصولا
موضوعة والا مصادرات القسم السادس المظنونات وهي التي مبدا الحكم بها ظن للنفس
والظن هو الحكم بان الشي كذا مع الشعور بانه ممكن ان لا يكون كذا كقول القايل ان فلانا
يطوف بالليل فهو سارق ثم من المظنونات ما هو مشهورات بحسب بادي الراي وهي
التي تغافص بالتاثير فيه فتذهله عن ان يتفطن لكونها من المظنونات او لكونها مخالفة للشهرة
وعند التعقب لم يبق تاثيرها مثاله الاخ الظالم ينصر القسم السابع المشبهات وهي قضايا
انما يقع للعقل التصديق بها لمشابهتها لقضايا غيرها علي حسب تصديقه بالمشبه به ويتميز
المشبهات عن الوهميات بان الحاكم في الوهميات الوهم وفي هذه العقل لغرض يأتي ذكره
في القياسات المغالطية والتشبيه قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعني وسيأتي
في المغالطات ان شاء الله تعالي القسم الثامن المخيلات وهي قضايا تؤثر في النفس تاثيرا
عجيبا بقبض او بسط لا من جهة التصديق بل لمجرد المحاكاة لكن ربما زاد علي تاثير التصديق
وربما لم يكن معه تصديق كقول القايل ان العسل مرة مهوعة فتنفر عنه النفس واكثر الناس
يحسن لهم الامور بها فيقدمون او يقبح بها فينزلون وليس من شرطها الكذب بل التخييل والتاثير
ويروجها وزن الشعر والتخييل والتاثير وقد يحصل من غير المخيلات لكن اسم المخيلات يختص بما
كان تاثيره بالمحاكاة كمحاكاة العسل بالمرة اذا عرفت ذلك فالشعر مركب من المخيلات مثل

لا تاكل العسل فانه مر متهوع والمر المتهوع لا تاكل فيتوهم انه حق وعند العرب هو الكلام
الموزون بالاوزان المعتاده عندهم والجدل من المشهورات من حيث هي مشهورة لا من حيث
هي بديهية الصدق او برهانيته او كاذبه ومن التقريرات فان المجيب الجدلي وهو الذاكر للقياس
انما يتركب قياسه من المشهورات والسايل الجدلي انما يتركب قياسه من مقدمات تسلمها من
المجيب سواء كانت مشهورة او غير مشهورة فتعويل المجيب على المشهورات وتعويل السايل على المسلمات
واما الخطابه فمن المقبولات والمظنونات والمشهورات وتتميز عن الجدل بعدم المنازعه والمخاصمه
ويتميز الجدل عنهما بالفعل او بالقوه وقد يسمى الجدل خطابه فتكون اعم منه وتسمى هذه الثلاثه
امارة وفايدتها اما اقناع من لا يرتقي الى البرهان غير ان الخطابه للناقص والجدل للمتوسط
او دفع ذي شغب ممن يتاهل للبرهان او التحريض والتنفير في امور دنيويه او دينيه فان
منكر الحق ربما بلغ في الجهاله والضلاله الى حيث لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه
انكار المشهورات لان منكرها كالمنازع مع اكثر اهل الدنيا والقياسات المغالطه ما يركبه
العقل من المشبهات او غير مشتمل على شرايط النتاج وفايدتها الاجتناب والامتحان
وتبكيت المموه بالعلم والاذى سفسطه ان كان المشبه به واجب القبول ومشاغبه ان
كان من المشهورات واما البرهان فانه لا يتالف من غير المقدمات الواجب قبولها بل منها
ولكن على تاليفه من غير الاوليات اشكالات اما المحسوسات والمجربات فلان الحكم
فيها مبني على ان الطرد والعكس يدل على ان المدار علة للداير ولا شك ان في افادته الظن
بذلك نظرا فضلا عن اليقين فان الشي ما يدور مع علته المؤثره وجودا وعدما فقد يدور مع
الفصل المقوم لنوع العله وخاصته المساويه وشرط تاثيرها في المعلول مع ان شيا من ذلك
ليس بعله واما المتواترات فلان غايتها ان يفيد العلم بوجود المحسوسات وانت تعلم ان المحسوسات
اشخاص فالتواتر حينيذ كالحس لا يعطي مقدمه كليه بل شخصيه لان المدرك بالحس ليس الا
هذه النار حاره وهذا الما بارد مثلا واما ان كل نار حاره وكل ما بارد فهو غير مدرك بالحس
والحكم الشخصي لا ينتفع به لا في الحد ولا في البرهان اللهم الا ان يقال الاحساس بالجزيات يعد
النفس لقبول صور كليه من المفارقات لكن تلك الصورة الكليه تكون عقليه لا حسيه وايضا

فان كثيرا ما يقع الغلط في الحس فلا يتميز حقه عن الباطل الا بواسطه العقل قال الامام
فعلم ان المقدمات التي يتركب منها البرهان ليست الا المقدمات الاوليه العقليه مثل العلم
بان الشي لا يخلو عن النفي والاثبات وان الكل اعظم من الجزو والاشيا المساويه لشي واحد متساويه
والشي الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والمعدوم لا يتصف بالوجود ولا يوثر فيه وحكم
الشي حكم مثله ثم الحد الاوسط في البرهان اما ان يعطي اللميه في نفس الامر وفي التصديق ايضا
ويسمى برهان لم وذلك بان يكون الاوسط علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الخارج كقولك هذا
الخشب اشتغل فيه النار وكل ما اشتعل فيه النار فهو محترق فهذا الخشب محترق واما ان يعطي
اللميه في التصديق فحسب دون لميته في نفس الامر ويسمى برهان ان لانه يفيد انيه الحكم في الخارج
دون لميته فان افاد لميه التصديق وذلك بان يكون الاوسط معلولا لحصول الاكبر في الاصغر
كما اذا جعلت الاوسط في القياس المذكور المحترق والاكبر اشتعال النار او لا يكون احدهما
علة للاخر كقولك كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب وبرهان اللم اقوى من برهان الان لوجهين
احدهما ان برهان اللم حصل فيه ان الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج
معا وبرهان الان حصل فيه ان الاوسط علة لذلك في الذهن لا في الخارج الثاني ان دلاله العلة
على المعلول اقوى من دلاله المعلول على العله واعلم ان المبرهن يستنتج من الضروريات ضروريه
ومن الممكنات الواجب قبول الحكم انها ممكنه وان البرهان اشرف من الخطابه والجدل والخطابه من
الجدل لان البرهان يفيد اليقين للخواص وهي تفيد اقناع الجمهور مع وضوحها واما الجدل فانه
لا يفيد الاول وهو ظاهر ولا الثاني اما لانه دقيق فلا يصل اليه افهام العوام واما لانه يدل
على عدم الانقياد من حيث انه جار مجرى القهر والغلبه فاذا اعتقد الانسان ان خصمه يريد قهره
واظهار عجزه في مجادلته ذلك على خلاف المقصود منه وايضا فانهما مصروفان الى الفايده والنفع
والجدل مصروف الى المقاومه والدفع فالاولان لافاده ما ينبغي والثالث لازاله ما لا ينبغي
فهما جاريان مجرى حفظ الصحه والجدل جار مجرى ازالة المرض فكانا اشرف ولان الحق قدم
البرهان في قوله عز وعلا ادع الى سبيل ربك بالحكمه والموعظه الحسنه وجادلهم بالتي هي احسن
واخر الجدل عنهما وفي الاستدلال به لا بد نظر ولقايل ان يقول ان هذا البرهان المشار اليه

لا فايده فيه اذ لا بد فيه من مقدمه كليه ضروريه تدل على ثبوت الاكبر لكل واحدٍ واحدٍ
من الموصوفات بالاوسط وحينئذ فالاصغر ان كان واحدا من الموصوفات بالاوسط فالعلم
الضروري حاصل بثبوت الاكبر له فلا حاجه الى ترتيب صغرى وكبرى وان لم يكن الاصغر داخلا
تحت الاوسط لم يلزم من ثبوت الاكبر للاوسط ثبوته للاصغر فلا فايده في ترتيب الصغرى
والكبرى وسنشير الى ما يمكن ان يكون جوابا واما الوهميات فلا تتالف منها قياس الاخطا
وغلط لانها كاذبه كما سبق فصل الغلط في القياس انما يقع للوهم وسبب وقوعه الاشتباه في
الصورة بان لا يكون على شكل من الاربعه او يكون ولكن لا يكون على ضرب منتج منه لاختلال شرط
من الشروط المعتبره اما بحسب الكميه او الكيفيه او الجهه او الاشتباه في المادة بان تكون المقدمه
نفس المطلوب بتغيير ما كما اذا قيل كل انسان بشر وكل بشر ضاحك فان الكبرى نفس المطلوب
ومن هذا القبيل المتضايفه وكل قياس دوري او بان تكون كاذبه ملتبسه بالصادقه والالتباس
اما في اللفظ كقول القايل للمنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس حيوان فانه ان اراد بالفرس
ما يكون له حس وحركه فالصغرى ممنوعه وان اراد به ما يكون صورته صورة الفرس فالكبرى
كاذبه وكقولك الخمسه زوج وفرد فانه يصدق مركبا ولا يصدق مفردا وزيد طبيب ماهر يصدق
مفردا ولا يصدق مركبا اذا لم يكن ماهرا في الطب واما في المعنى وذلك بان يوخذ موضوع القضيه
الطبيعيه مكان الكليه كما لو قيل كل انسان حيوان والحيوان جنس لا يصدق كل انسان جنس
لان الموضوع في الكبرى هو الطبيعه دون المحمول في الصغرى فلم يتكرر الوسط وان اخذت
الكبرى كليه كذبت او بان توخذ الامور الذهنيه مكان العينيه او بالعكس كجعل الانسان العيني
كليا لكونه في الذهن كليا او بايهام العكس مثل ان يوخذ كل ابيض ثلج لكون كل ثلج ابيض او بان
يوخذ الكل او الكلي او كل واحد مكان الاخر او باخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموجهه
بالجهات وبالجمله الغلط في المعرف والبرهان هو باغفال امر معتبر مما تقدم بيانه في الاقوال الشارحه
ومباديها والحجه ومباديها الفايدة السادسه لكل علم ثلثه اجزا موضوع ومسايل ومبادي
فالموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيه والذاتي اما المحمول المقوم للموضوع كالحيوان
للانسان وليس هو المراد هنا بل المراد المحمول الخارج الذي يلحق الشي لنفسه او بسبب امر

مساوٍ له لا بسبب امر اخص منه فالمتحركيه ليست بذاتي للحيوان لان المتحركيه انما لحقته بواسطه
كونه جسما وهو اعم من الحيوان وكذلك الضاحك ليس بذاتي للحيوان لان الضاحكيه انما لحقته
بواسطه كونه انسانا واما المبادي فهي مقدمات وحدود فالمقدمات هي التي تتالف منها قياساته
وشرطها ان يكون المحمول في المقدمتين وفي احديهما ذاتيا بالمعنى الثاني وكان ينبغي ان يتعين ذلك
في الكبرى الا انه قد يكون تصور الشي بلوازمه فتطلب ذاتياته فلذلك جاز ان يكون المحمول
في الكبرى ذاتيا بالمعنى الاول ولا يجوز ان يكون ذاتيهما بالمعنى الاول والا لكان الاكبر ذاتيا
للاصغر فلا يكون مجهولا والمطلوب مجهول ولك ان تقول متى كانت الكبرى اوليه استحال
طلب ثبوت الاكبر للاصغر بالبرهان سوا كان مقوما او عرضا ذاتيا لان الصغرى ان كانت
ايضا اوليه فظاهر وان كانت نظريه فالمطلوب بالبرهان انما هو ثبوت الاكبر للاصغر لا
ثبوت الاوسط له وهذا لا مخلص عنه اذا كانتا اوليتين اما اذا كانت الصغرى ليست اوليه
فقد يقال بان الجهل بثبوت الاوسط للاصغر يستدعي الجهل بثبوت الاكبر للاصغر بخصوصه
بالفعل لان الجهل بحصول الملزوم في شي يقتضي الجهل بحصول اللازم في ذلك الشي نعم لما كان
الاصغر مندرجا تحت الاوسط المعلوم ثبوت الاكبر له بالفعل كان ثبوت الاكبر للاصغر
معلوما بالقوه وذلك كمن علم ان كل اثنين زوج وجهل ان المقبوض في اليد اثنان وكان
نفس الامر اثنين فانه يجهل بالفعل كونه بخصوصه زوجا للجهل بكونه اثنين وان كان يعلم
بالقوه انه زوج واعلم انه لا يجوز ان يتوارد علم بالفعل وظن بالفعل على طرفي نقيض ولا
على طرف واحد بل يجوز ان يظن بالفعل ما علم نقيضه بالقوه وذلك بان يعلم الكبرى ولم
يعلم الصغرى او علمها ولم يفطن لترتيبهما كمن راى بغله منتفخة البطن فظن انها حبلى
وعنده مقدمتان ان هذه بغله وكل بغله عقيم ولكن لم يخطر بباله التركيب وعندي ان هذا
الاخير لا يتصور اذا كانت المقدمتان اوليتين والعلم بان كل بغله عقيم ليس باولي بل
عادي واما الحدود فالمراد حدود الموضوعات وحدود اجزايها وجزيياتها ان كانت وحدود اعراضها ضا
الذاتيه وانما كانت من المبادي لان الاصغر في المقدمات اما الموضوع او اجزاوه او جزيياته
والاكبر هو الاعراض الذاتيه فلا بد من تصورها اذ الحكم على الشي وبالشي فرع تصوره واما المسايل

فهي المطلوبات المبرهن عليها في ذلك العلم وشرطها ان لايكون من الكاينات الفاسدات لانها
من محسوس وغايب يحتمل الفنا فلا برهان على التقديرين الفايدة السابعة المطالب
اما تصوريه واما تصديقيه والفاظ الطلب كثير مستوفاه في غير هذا العلم الان امهاتها اربعه
الاول ما ويطلب بها شرح الاسم تاره والحقيقه اخري وهذه متاخره عن تلك الثاني هل الشي
موجود وتسمي بسيطه وهل الشي بحال كذي وتسمي مركبه والبسيطه متوسطه من مطلبي ما
والمركبه متاخره عنها الثالث لم ويطلب بها الحد الاوسط ولاشك ان هذا المطلب بعد
هل بالقوه او بالفعل لان الحد الاوسط اما عله الشي في نفسه او عله التصديق به في الذهن فكان
المقصود منه تحقيق جواب هل الرابع اي ويطلب به ما يتميز به الشي عن ما يشاركه في امر
يعمهما واما بقيه المطالب فانها ترجع الي هذه والله اعلم ومن الفوايد الجليله وهي انواع المنطق
من هذا الكتاب قياس الفراسه وهو الاستدلال بوجود احد المعلولين على المعلول الاخر
الملزومهما لعله واحده كالاستدلال بهيه بدنيه موجوده في الانسان وفي حيوان غيره على
اثبات خلق للانسان مطرد في ذلك الحيوان الملزومهما لمزاج واحد مثاله عرض الاعالي
الموجود في الانسان والاسد يستدل به على وجود الخلق الذي للاسد وهو الشجاعه
للانسان وان كانت الهيه مما اطرد في حيوانات فانما نستدل بها على خلق مطرد والله اعلم
هذا اخر القسم الاول في المنطق من المنقذ من الزلل في العلم والعمل ويتلوه في
القسم الثاني القول في الطبيعيات والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الطبيعيات اعلم انا لو راعينا الترتيب السابق في المنطق من تقسيم
الموجودات لتكلمنا اولا في واجب الوجود ثم في الممكن ثم في الجوهر ثم في الهيولي والصوره والجسم
والنفس والعقل ثم في العرض الي اخره لسبق واجب الوجود بالوجود على غيره ثم في الجوهر
لكونه اولي بالوجود من العرض لكن لما كان العلم بالمحسوسات اسبق الي الذهن من العلم بغير

المحسوسات اذ لا انس للانسان الا بها فانه يفضل من يدعوه الا اياه وكان يتوصل بالفكر في المحسوس
الي العلم بغير المحسوس بدليل قوله عز وجل والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل
لكم السمع والابصار والافيده لعلكم تشكرون وبدليل الامر بالنظر في الافاق وفي خلق السموات ت الحس
والارض وفي الانفس وغيرها راينا ان نبدا بالقول في الجسم ولواحقه وما يشتمل عليه الجسم
من الصور ثم نتوصل بذلك الي العلم بما هو غايب عن الحس مما ذكرنا العلم به فجا هذا القسم من
الكتاب مشتملا على مقدمه وستة كتب اما المقدمه ففي امور معلومه بالضروره الاول
لاشك في وجود الجسم الممتد في الجهات الثاني كون الجسم متصلا قابلا للانفصال الثالث كون
الانفصال قسمين بسهوله وبعسر الرابع كون بعض الاجسام حارا وبعضها باردا وبعضها رطبا وبعضها
يابسا وكون بعضها خفيفا وبعضها ثقيلا وبعضها خشنا وبعضها املس وبعضها صلبا وبعضها
لينا وبعضها رخوا وبعضها هشا الخامس كون الاجسام متحركه السادس كون الحركه قسمين
منفقه كحركه العلويات وحركه النار والهوا والما والارض والجذب والمسك والهضم
والدفع ومختلفه وهذه قسمان احدهما لا عن شعور المتحرك كحركه النبات والاخر مع شعوره
كحركه الحيوان السابع ان كل احد يعلم بالضروره انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات
وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد نازع في اجلى العلوم الضروريه وربه
واوضحها الثامن ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الا جوهر النفس التاسع الحاكم بشي
على شي يجب ان يكون مدركا للحكم والمحكوم بدون ضروره ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين
العاشر كون النفس مدركه لهذا البدن الحادي عشر ان كل محرك فانه قاصد الي التحريك
وشاعر بما فيه المقصود وبانه يجب تحصيل ذلك المقصود فالمدرك والمحرك شي واحد
الثاني عشر تذكر الانسان الاشيا بعد نسيانها الثالث عشر من الضروريات انا لو فرضنا
انفسنا واقفين على طرف العالم الجسماني فان بديهه عقولنا تحكم حكما جزما بانا في هذه الحاله
نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه القضيه كما
انا لا يمكننا ان نشكك انفسنا في ساير البديهيات فلو جاز الطعن في احد الجزمين لجاز في البقيه
وحينيذ لا يمكن الجزم بصحه البديهيات لانه لو كان لابد في تصحيحها من الدليل للزم الدور

لان الدليل موقوف على البديهيات الرابع عشر من الضروريات ان كل ما يحصل في الوجود من
الممكنات متناهيا الخامس عشر ان الحكم الذهني ان لم يكن مطابقا للخارجي كان جهلا لان حاصله
الحكم في الذهن بأيس على ما ليس وان كان مطابقا لزمه ما يلزم الخارجي السادس عشر ان النفي
والاثبات لا يجتمعان السابع عشر ان الكل اعظم الجزء الثامن عشر ان الاشيا المساوية لشي
واحد متساوية كما سياتي التنبيه عليه في احكام الكثير قال الامام وهذا الامران
يخرج عليها اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير من المباحث
الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الكم المتصل التاسع عشر
ان حكم الشي حكم مثله وسياتي ايضا التنبيه عليه في احكام الكثير وهذا الامر يخرج عليه كثير
من المباحث الكلامية والفلسفية العشرون ان الحاصل من اجتماع بعدين موجودين متساويين
لا يكون مثل احدهما وهذه الامور وامثالها هي ما يبتني عليه ما نختاره في هذا القسم وما سوى
ذلك من الشبه المظلمة فانا لا نعول عليه سيما اذا ادى الى اثبات قاعدة تودي الى الخروج
عن الدين وابطال ما علم كونه من الدين بالضرورة والله الموفق واما الكتب فالاول في
الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق وان شئت
الحجم الممتد في الجهات وفيه مسائل **الاولى** العلم بوجود الاجسام ضروري اذ لا شك ان في
الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا في الجهات ولا نعني بالجسم الا ذلك وهل هو مرئي او لا
قولان ذهب المتكلمون الى انه مرئية والفلاسفة الى انها غير مرئية وانما المرئي لونه
وشكله اللازمان عليه فعلى هذا طريق العلم بوجود الاجسام مركب من الحس والعقل وعلى
الاول هي محسوسة **المسئلة الثانية** الاجسام مختلفة بالحقيقة وروافق على ذلك النظام
وابن سينا وكل من قال بالاجناس والفصول فان الانواع عندهم مختلفة بالحقيقة وان اشتركت
في بعض الذاتيات وزعم قوم لا خلاف لهم ان السماء بما فيها والنار والهوا والما والارض والمعدن
بانواعه والنبات والحيوان بانواعها حقيقة واحدة وان الاختلاف بين السماء والارض وغيرها
انما هو بالصفات والاحوال والعوارض فالذهب عين الفضة والانسان عين الحيوان والسما
عين الارض وهذا القول لسخافته لا يحتاج الى ابطال الا انا ننبه عليه فنقول ان احوالها

مختلفة فمنها قابل للتقطيع والتفريق بسهولة او بعسر وقابل للنقل عن موضعه ومنها غير قابل
لذلك كالفلك بزعمهم ومنها حار ومنها بارد ومنها رطب ومنها يابس ومنها خفيف ومنها ثقيل ومنها
خشن ومنها املس ومنها صلب ومنها لين ومنها رخو ومنها هش ومنها متحرك ومنها غير متحرك
ولو كانت متماثلة في الحقيقة لما كان كذلك لان المعنى الواحد لا يكون محلا للاحوال المختلفة
قالوا الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والعنصري والى الكثيف واللطيف ومورد التقسيم يجب
ان يكون مشتركا فيه بين الاقسام فالجسم مشترك والامتياز بالصفات ورد بان الاشتراك
في اللفظ وفي اللوازم وهي قبول الابعاد لا في الحقيقة لان المتحد بالحقيقة لا يختلف لوازمه
واما المختلف فقد يشترك في لازم واحد فان الحس والحركة الاختيارية يشتركان في احتياجهما
الى محل يقومهما قالوا الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلبس بعضها البعض ولو كانت مختلفة
بالحقيقة لما كان كذلك ورد بان ذلك رجم بالغيب لتوقفه على تصفح جميع الاجسام ومشاهدة
تماس كل واحد منها بكل ما عداه وذلك لم يوجد قالوا انها باسرها متساوية في قبول الاعراض
اجيب بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية ولا ان الفلك قابل للصفات
المزاجية وقصة ابرهيم عليه الصلوة والسلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي ولم لا يجوز ان الله خلق
في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلزم مماسة النار لها في الفعامة وغيرها ثم بتقدير استوا الكل
في قبول الاعراض لا يلزم منه استواوها في الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك
في الملزومات كما في الحس والحركة **المسئلة الثالثة** زعم جمع عظيم من مشايخ علم الاصول
ان الذوات ~~مختلفة بانفسها~~ من حيث انها ذوات متساوية وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض
لاختصاصها بصفات مخصوصة وقالوا بناء على هذا الاصل ان ذاته سبحانه وتعالى من
حيث انها ذات مساوية لساير الذوات كما ياتي في الالهيات واحتجوا على ان الذوات متساوية
في كونها ذوات بوجوه الاول انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين الثاني انا اذا عقلنا ذاتا نسوا اعتقدناه قديما او محدثا او واجبا او ممكنا
فان اعتقادنا كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في كل
المواضع الثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم

منحصر ولولا ان المفهوم من كون الذات ذاتا امر واحد والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا انثبت
بهذه الوجوه ان الذوات متساويه في كونها ذوات واذا كان كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها
عن البعض بسبب الصفات اذ لو تساوت الصفات ايضا لارتفع الامتياز من جميع الوجوه وهو
معلوم الفساد بالبديهه والجواب لا نسلم ان الذوات متساويه في كونها ذوات والوجوه
الثلاثه التي عولتم عليها قايمه بعينها في الصفات فيلزمكم ان يكون الصفات متساويه في كونها صفات
فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض اما بالذوات فيكون مختلفه او بصفات اخر
ويلزم التسلسل وايضا فالمفهوم من كونها ذوات كونها امورا قايمه بانفسها والقيام بالنفس عبارة
عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي وليس النزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا
فيه بين الذوات كلها انما النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساويه
من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك واعلم ان هولاء القوم زعموا ان الذوات متساويه
في كونها ذوات ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمه لحاصل قولهم يرجع الى ان
الاشيا المتساويه في تمام الماهيه تلزمها لوازم مختلفه وذلك مما لا يقبله العقل واما ما قلناه
فغايته ان الذوات والحقايق مختلفه في نفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمه
بانفسها غنيه عن محل تحل فيه وحاصله يرجع الى ان الاشيا المختلفه تلزمها لوازم متساويه وهو
غير ممتنع في العقول لان المختلفات متساويه في كونها مختلفه والمتضادات متساويه في كونها متضاده
والله اعلم وايضا لو كانت الذوات متساويه لصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر ضرورة
التماثلات في كل الاحكام اللازمه فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس
وهو محال وايضا ان كان اختصاص الذوات المعينه بالصفه المعينه لا لامر فقد ترجح احد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان كان لامر فذلك الامر ان كان ذاتا عاد البحث في
اختصاصها من بين ساير الذوات بصفه المرجحيه وان لم يكن ذاتا كان صفه لذات فنعود البحث
في اختصاص تلك الذات بها تنبيه القول بتساوي الذوات اعم من القول بتساوي
الجواهر والله اعلم المسئلة الرابعة اتفقوا على ان الاجسام متماثله في الجسميه واجود ما يذكر
في هذا المطلوب انا نقسم الجسم الى الفلكي والعنصري والى اللطيف والكثيف ومورد التقسيم

يجب ان يكون مشتركا فيه بين الاجسام فاذن كونه جسما قدر مشترك فيه بين الفلك والعنصر
والكثيف واللطيف والحار والبارد واختلفوا في الجسميه فقال ابن سينا واتباعه هي الجوهر
ثم المشترك فيه بين ساير الاجسام والحق خلافه وانما هي عباره عن كون الجوهر قابلا للابعاد الثلاثة
وذلك عرض خارج عن الحقيقه كما سياتي تقريره في باب كون الجوهر ليس جنسا للجواهر الا انها
بلغ عرض لازم لحقيقه الجسم مع ان ابن سينا لم يكن جازما بما نسب اليه هنا كما يجي في مباحث الهيولي
والصورة الحاب الثاني في صور الاجسام المميزه لبعضها عن بعض وليس المراد منها
كان ذلك عرض بل المراد الطبايع والنفوس وفيه مسايل الاولى الجسم متحرك لحركته اما
لجسميته فيلزم مشابهة الاجسام في الحركه وهو باطل او لحقيقته التي هو بها هو وهي اما ان يكون
لها شعور بذلك الاثار او لا وعلى التقديرين فالحركه اما على نهج واحد او لا صارت اربعة الاول
الحقيقه التي لا شعور لها والصادر عنها واحد واقع على نهج واحد كالارضيه فانها تقتضي الاستقرار
بشرط حصول الجسم في مكانه الطبيعي وهو المركز والحركه اليه بشرط كونه خارجا عنه وتسمى
تيه طبيعه الثاني الحقيقه التي لا شعور لها ويصدر عنها اثار مختلفه واقعة على مناهج مختلفه كالنبات
فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها وعمقها وتفيد صورا مختلفه واشكالا متباينه فان بعضها عظم
وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ وتسمى نفسا نباتيه الثالث الحقيقيه التي لها شعور
بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر واحدا واقعا على نهج واحد وتسمى نفسا فلكيه وفي زعم
الفلاسفه ان هذه القوه هي المباشره للتحريك الرابعه الحقيقه التي لها شعور ويكون الصادر
بسببها اثار المختلفه واقعة على مناهج مختلفه كالحيوانيه الحالة في الابدان الموجوده في هذا
العالم وتسمى نفسا حيوانيه ومن الناس من يسمي هذه كلها قوى وينسب الشعور والاثار اليها لا
الى الجسم وهو المشهور في كتب القوم المسئلة الثانية اعلم ان للمعادن طبيعه مخالفه لطبيعة
الارض والماء والهوا والنار ويدل على وجودها ان الاجسام المعدنيه ذايبه وغير ذايبه والذايب
منه ينطرق ولا يشتعل وهو الاجسام السبعه ويشتعل ولا ينطرق كالكباريت والزرانيخ
ولا ينطرق ولا يشتعل كالاملاح والزاجات فانها تذوب وتنحل بالرطوبات وغير الذايب رطب
كالزيبق فانه لا يقبل الذوب مع انه في غاية الرطوبه ويابس كاليواقيت وساير الاحجار فانها

لا تقبل الذوب لغاية صلابتها ويُبسها فهذه الاحوال غير مقتضي للجرميه والالزم التشابه لاني
كحقيقة المعدن التي هو بها هو وهي غير شاعر لاني طبيعه المسئلة الثالثه ان النبات تشارك
الحيوان في قوى التغذيه والتوليد ويفارق المعدن فيهما وذلك غير مقتضي للجرميه والمعدنيه
والالزم التشابه فله نفس نباتيه هي مبدأ لبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به ومبدأ لاستبقا
النوع بتوليد مثل ذلك الشخص فرعان الاول للنفس النباتيه ثلاث قوى غاذيه وهي التي من
شانها ان تحيل جسما شبيها بالجسم النامي فيه بالقوه الى ان يكون شبيها بالفعل لسد بدل ما يتحلل
ونا ميه وهي من شانها ان تستعمل الغذا في اقطار الجسم المتغذي تزيدها طولا وعرضا وعمقا
الى ان تبلغ به تمام النشو على تناسب طبيعي وقوه مولده تا لوا تولد جزا من الجسم الذي هي فيه
يصلح ان يكون عنه جسم اخر بالعدد مثله في النوع اعني في الحقيقه ويخدم هذه القوى اربع
اخرى الجاذبه وهي التي تجذب المحتاج اليه والهاضمه وهي التي تهضم الغذا الى ما يصلح ان
يكون جزا من المتغذي بالفعل والماسكه وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمه
والدافعه وهي التي تدفع الفضل الفرع الثاني كلام ابن سينا في جميع كتبه صريح في
ان الغاذيه والناميه والمولده قوى متغايره بالماهيه والظاهر ان الكل قوه واحده الا ان
فعلها الاول هو التغذيه وفعلها الثاني هو التنميه وفعلها الثالث هو التوليد فلا جرم حصل
لها بحسب كل فعل اسم خاص فان قيل لا يصدر عن الواحد الا الواحد رد بالمنع وليس سلم فهو
غير نافع هنا لان ذلك حيث الالة واحده والوقت واحد والمادة واحده فاما اذا كانت
الالات مختلفه والمواد مختلفه فلا نزاع في انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فان
الشمس تبيض الثوب وتسود وجه القصار المسئلة الرابعة في النفس الحيوانيه ويدل على
وجودها انا نجد بعض الاجسام يدرك ويتحرك بالاختيار حركات مختلفه وذلك غير مقتضي
الصورة الجرميه والطبيعيه المعدنيه والنفس النباتيه والالزم التشابه فله نفس حيوانيه
وهو حيوان فروع احدها للحيوان نفس دراكه متحركه بالاختيار ولها قوتان مدركه ومحركه
والمدركه اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس اللمس والذوق والشم والسمع والبصر واما
في الباطن وهي الحس المشترك والمصوره والمتخيله والمتوهمه والمذكره والمحركه اما بالاختيار وهي

الشهوه والغضب واما بالطبع وهي الغاذيه والناميه والمولده التي تحيل جزا من الغذا بعد الهضم
ليصير مادة والمصوره التي تحيل تلك الماده في الرحم وتعيد بها الصور والقوى وخوادم هذه
الاربع وهي الجاذبه والهاضمه والماسكه والدافعه وللهاضمه هنا اربع مراتب الاولى عند المضغ
والثانيه في المعده وهي ان تصير الغذا كالكشك الثخين وتسمى كيلوسا والثالثه في الكبد وهي
ان تصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفرا والسودا والبلغم والرابعه في الاعضا على الصوره
اشكال سنذكر في النفس الناطقه ان شا الله تعالى الفرع الثاني النفس شي واحد هو الموصوف
بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار ولو كانت المدركه شيا والمحركه شيا اخر وهذا المدرك لم يحرك
البته والمحرك لم يدرك البته لم يكن التحريك تحريكا بالاختيار لان الذي لا يدرك شيا يمتنع
ان يختاره وهذا برهان في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوه المدركه وبالقوه المحركه لابد ان
يكون شيا واحدا واما المحركه بالطبع وهي النباتيه فهل هي المدركه المحركه بالاختيار اعني الحيوانيه
فيه احتمال والظاهر انها هي الا انها باعتبار تسمى نفسا نباتيه وباعتبار نفسا حيوانيه فعلى الاتحاد
قيل الكبد الة للحركه الطبيعيه والقلب الة للحيوانيه وعلى التعدد قيل الكبد محل للنفس النباتيه
والقلب محل للحيوانيه الفرع الثالث قطع جماعة من العلما بوجود حاسه سادسه في الظاهر
وهي القوه التي بها يحصل ادراك الالم واللذه وذلك لان تصور ماهية الالم واللذه قد يكون حاصلا
لمن لم يكن ملتذا ولا متالما وهذا بديهي فتصورها غير ادراكها وادراكهما ليس من جنس الابصار
او السماع او الشم او الذوق وهذا ايضا معلوم ولا من جنس اللمس لانها ليسا من جنس الكيفيات
الملموسه نعم قد يكون سببهما من جنس الكيفيات الملموسه مثل ماسة النار فانها مولمة الا
ان ماسه النار غير والالم المتولد من تلك الماسه غير فانا اذا لمسنا النار وادركنا بالقوه
اللامسه تلك السخونه حدث الالم فالالم يحدث من ذلك اللمس لا انه نفس اللمس فثبت
حصول نوع سادس في الادراكات الظاهره سوى الحواس الخمس ولكن المدرك به هل
هو نوع اخر من الكيفيات او هو احد الامور المحسوسه بهذه الحواس الخمس الا ان ذلك النوع من
الادراك مخالف لهذه الادراكات قال الامام كلاهما محتمل الفرع الرابع اول الحواس
واوجبها للحيوانات هو اللمس وبه يكون الحيوان حيوانا الا ترى انه متى بطلت القوه اللامسه

عن جميع الاعضا فقد بطلت الحيوه وليس اذا بطل ساير القوي فقد بطلت الحيوه فدل ذلك على ان
الحاجه الى اللمس اشد وهو قوه من شانها ان يحس الاعضا الطاهر بالماسه كيفيات الحر والبرد
والرطوبه واليبس والثقل والخفه والملاسه والخشونه وساير ما يتوسط بين هذه ويتركب
عنها ومن خواصها انها حاصله في جميع البدن واما ساير القوي فكل واحده منها يختص بعضو معين
قالوا وذلك يدل على ان الاحتياج اليها اشد الفرع الخامس اختلف قول ابن سينا في ان القوه
اللمسيه قوه واحده او قوي اربع احدها الحاكمه في الحرارة والبرودة والثانيه الحاكمه في الرطوبه
واليبوسه والثالثه الحاكمه بالثقل والخفه والرابعه الحاكمه في الملاسه والخشونه وانما ذهب
الى اثبات هذه القوي بنا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوه واحدة فلا تدرك الا مضادة
واحده وهو مردود بان القوه الواحده التي تدرك هذه المضادة الواحده هل تدرك الكيفيتين
اللتين حكمت عليهما بتلك المضاده اولا فان ادركهما فالقوه الواحده ادركت شيئين مختلفين
فلم لا يجوز ان تدرك ثلاثه واربعه وازيد وان لم تدركهما فكيف تحكم عليهما بالمضاده تنبيه
الحق ان الموصوف بالاحساس في هذه الملموسات هو جوهر النفس لا قوي جسمانيه قايمه بهذه
الاعضا لان الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس كما تقدم وسبب اللمس مماسته
البشره الملموس الفرع السادس ثم اول الحواس واوجبها للحيوان بعد قوه اللمس هو قوة
الذوق وهو مشعر المطاعم وعضوها اللسان والمدرك بقوه الذوق هو الطعوم وما في
المذوقات تنبيه هل محل القوه الذايقه اللسان او هو النفس واللسان آلة الحق هو
الثاني بل الآلة في الحقيقه ليس هو اللسان وانما هو العصبه الواصله من الدماغ الى
اللسان وتشرح تلك العصبه مذكور في كتب التشريح وسبب الذوق ملاقاة اللسان
المذوق الفرع السابع ثم بعد قوه الذوق قوه الشم وهو مشعر الروايح وعضوها جزان
من الدماغ في مقدمه شبيهان بحلمتي الثدي وسبب الشم وصول الهوا المتكيف بالروايح الى
الخيشوم وقيل حلاته الفرع الثامن ثم الاولى بعد قوه الشم قوه السمع وهي مشعر الاصوات
وعضوها العصبه المفروشه على سطح باطن الصماخ وسبب السمع وصول الهوا الى الصماخ
الفرع التاسع ثم الارجح قوه البصر بعد قوه السمع وهي مشعر الالوان قال ابن سينا

وعضوها الرطوبه الجليديه في الحدقه قال الامام وكلامه في الشفا خالف ذلك حيث قال في
الفصل الذي ذكر فيه سبب رويه الشي كشيين الحق ان الشبح المبصر اول ما ينطبع انما
ينطبع في الرطوبه الجليديه الا ان الابصار بالحقيقه لا يكون عندها والا لكان الشي الواحد يري
كشيين لان له في الجليديتين شبحين كما اذا مس باليدين كان لمسين ولكن هذا الشبح يتادي ي
في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئه الصليب والقوه الباصره حاصله عند ذلك الملتقي
فهذا كلامه وهو يدل على ان محل القوه الباصره ليس هو الرطوبه الجليديه واما كيفيه الابصار
وهل هو بالشعاع الخارج من البصر المتصل بالمرئي او بانطباع شبح المرئي في نقطه الناظر وكون
الشعاع المتصل بالمرئي جسما او ليس جسما فنذكر بعد ذلك في الكيف قالوا والدليل على
كون هذه الاعضا محالا لهذه القوي بطلانها عند فساد مزاج هذه الاعضا وهذا لا باس به
تنبيه الحق ان المدرك بهذه المشاعر هو النفس دون المشاعر وكون الادراك عبارة عن
حصول مثال المدرك في المدرك او حاله اضافيه تحدث عند حصول تلك الماهيه في المدرك
الظاهر الاول واما كون الذوق اولى الحواس بالحيوان بعد اللمس ثم الشم ثم السمع ثم
البصر فامر لم يقم عليه برهان وكذلك كثير من احكام هذه القوي واحكام ما يدرك بها لم يقم
عليه برهان الفرع العاشر الابصار عند سلامه الحاسه وحضور المبصر وساير الشرايط
المشهور انه غير واجب خلافا للمعتزله لنا انا نري الكبير من البعد صغيرا وما ذاك الا
انا نري بعض اجزايه دون البعض مع استوايها باسرها في كل الشرايط ولانا لما راينا الجسم
الكبير ككف من التراب فقد راينا كل واحد من اجزايه ويستحيل ان يكون رويه كل
واحد من تلك الاجزا مشروطه برويه الاخر والا وقع الدور فرويه كل واحد منها
غنيه عن رويه الاخر مع انا نراها حالة الاجتماع ولا نراها حالة الانفراد فلا يكون
الادراك واجبا عند حصول الشرايط واحتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا
شموس وجبال ونحن لا نراها واجيب بانه معارض بجميع العاديات واعلم ان من فوايد
هذا الفرع منع دليلهم في نفي الجن والشياطين هذا حكم الحواس الظاهره واما القوي
الباطنه فهي على سبيل الاختصار اما مدركه واما متصرفه والمدركه اما ان يكون مدركه

للصور او للمعاني اما المدركة للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهي المسمى بالحس المشترك وخزانته
هي الخيال واما المدركة للمعاني التابعة بالامور المحسوسة مثل كون هذا الشخص عدوا وذلك
الشخص حبيبا فهي الوهم واما المتصرفة فهي القوة المفكرة وفي هذا الفصل ابحاث الاول المدرك
المتصرف الذي تنبعث عنه قوى الحواس الظاهرة وتؤدي اليه صور المحسوسات هو جوهر
النفس وجعل ابن سينا المدرك المتصرف هو هذه القوى واثبت قوة غير جوهر النفس تتأدى
اليها صور المحسوسات سماها الحس المشترك والحامل له على ذلك شيان احدهما اعتقاده
ان النفس لا تدرك الجزئي والثاني ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والاول باطل لانا نحكم
على هذا الشخص بانه انسان وليس بفرس والحاكم على الشيئين يجب ان يحضره المحكوم عليهما فيكون
مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص وللانسان من حيث انه انسان فمدرك
الكلي هو مدرك الجزئي والمدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك لهذا الجزئي
هو النفس واما الثاني فستأتي بطلانه قالوا اذا رأينا لون العسل حكمنا انه احمر حلو والحاكم
مدرك للطرفين فهنا قوة واحدة مدركة لجميع الامور المحسوسة بالحواس الخمس ليست شيئا
من الحواس الخمس وهذا معلوم ولا هي جوهر النفس لانها لا تدرك الجزئي فهي قوة جسمانية وهي
المراد بالحس المشترك ورد بان الحاكم ان لم يجب تصوره للطرفين بطل دليلكم وان وجب
فمدرك الكلي في المثال المتقدم وهو النفس مدرك للجزئي وايضا ادراك هذه الماهيات
من باب الانفعال لانه لا معنى للتصور الا حصول هذه الماهيات في القوة المدركة والحكم
على هذا بانه ذاك او ليس ذاك من باب الفعل والحس المشترك قوة واحدة فان لم تدرك
هذه الماهيات فكيف تحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم وان ادركها وحكمت عليها فقد
جوزتم صدور الآثار المختلفة عن القوة الواحدة فلم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة هي المدركة
للصور وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير
يصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة ويبطل كلامكم بالكلية على ان دليلهم لا يفيدهم لو صح
الا في الانسان فان النفس الحيوانية لا تدرك الكليات تنبيه الذي يعطيه الفكر الصحيح
ان الحس المشترك هو النفس الحيوانية فان الحاجة الى اثبات الحس المشترك تندفع بالنفس

الحيوانية لقبولها ادراك الجزئيات والتصرف فيها تنبيه اخر ان كان غير الانسان من
الحيوان لا يدرك الكليات فلا حاجة الى اثبات حس مشترك غير نفسه البحث الثاني
المدرك لصور المحسوسات هو جوهر النفس عندنا والحس المشترك عند غيرنا تقترن به
قوة تحفظ ما يؤديه اليه من صور المحسوسات حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبتها وهذه الحس م
تسمى الخيال والمصورة ويدل على وجودها انا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه فانه تبقى صورته في
الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة اخرى حكمنا بان هذا الذي نشاهده هو الذي شاهدناه قبل
ذلك ولولا ان صورته كانت محفوظة عندنا لما قدرنا على هذا الحكم ثم استدل ابن سينا على ان
هذا الحافظ غير المدرك للصور بان المدرك للصور له قوة اخذ الصورة وهذا الخيال له قوة حفظها
والاخذ غير الحفظ بدليل ان الماء له قوة اخذ الصورة وليس له قوة حفظها قال الامام وهذا
الوجه ضعيف لان قضية الماء جزئية فلا تثبت بها الامر الكلي ولان هذا الذي يحفظ هل قبل ام لا
فان كان قبل فقد سلمتم ان القوة الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ معا فحينئذ قولكم
الاخذ يحصل بها لا الحفظ به القبول يكون باطلا وان كان ما قبل فكيف يحفظها وهذا معلوم بالض ورة
وايضا يلزم ان يكون الادراك غير الحضور فان الصورة المحفوظة حاضرة وذلك يناقض
قوله لان مذهبه انه لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك في المدرك قالوا وعضوه على
القول به مؤخر البطن الاول من الدماغ وعضو الحس المشترك مقدمه بدليل انه متى وقعت
آفة في هذا العضو اختلت افعال هذه القوى وفي هذا الاستدلال نظر لاحتمال ان يكون
هذا العضو آلة لهذا الفعل لا محلا له على هذا الفعل فيلزم من وقوع الآفة بهذا العضو وقوع
الآفة في هذا الفعل البحث الثالث في الباطن قوة اخرى تدرك من الامور المحسوسة
ما لا يدركه الحس المشترك من المعاني الجزئية كالقوة التي تدرك بها الشاة من الذئب معنى لا يدركه
الحس ولا يؤدي به الحس فان الحس ليس يدرك الا الشكل واللون فاما كون هذا ضارا او نافعا او
صديقا او عدوا او منفورا عنه فمدركها قوة اخرى تسمى وهما وهذه عندهم غير الحس المشترك
لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والحق ان المدرك للصور والمعاني واحد لانا اذا قلنا
ان هذا الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا بكونه عدوا والحاكم يجب ان يتصور المحكوم به

وعليه فيجب الاعتراف بشي واحد يكون هو بعينه مدركا للصور والمعاني معًا وهو المطلوب وقولهم
الواحد لا يصدر عنه الا واحد باطل كما سيأتي الرابع ان الحس خزانته هي المصوره فكذلك الوهم
خزانته تسمي الحافظه والذاكره اي الماسكه للمعاني المسترجعه لها وعضوها مؤخر الدماغ والكلام
فيها كالكلام في الخيال فالحق ان المدرك للصور والمعاني والحافظ الذاكر لهما واحد واعلم ان تذكر
المنسيات عجيب جدا فان الانسان حال ما يتذكر المنسي اما ان يقصد ذكره بعينه او لا يقصد
بعينه فان قصد تذكره بعينه فهو عالم به بعينه لان القصد الي الشي المعين حال الغفله عنه
بعينه محال واذا كان عالما به بعينه امتنع ان يتذكره لان التذكر لا معني له الا تحصيل العلم فانه
لو كان العلم حاصلا كان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه
بل قصد تذكر شي اي شي كان فلم حصل ذكر هذا المنسي دون سائر المنسيات فثبت ان امر التذكر
عجيب البحث الخامس في القوه المتصرفه وهي قوه عضوها الدوده التي في وسط الدماغ
تفعل في الخيالات تركيبا وتفصيلا تجمع بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض وكذلك
تجمع بينها وبين المعاني التي في الذكر وتفرق وهذه القوه اذا استعملها العقل كانت مفكره
واذا استعملها الوهم كانت متخيله ويدل علي وجودها انا اذا تخيلنا جبلا من ياقوت وبحرا من
زيبق وانسانا له الف الف راس امكننا ان نركب هذه الصور الخياليه بعضها مع بعض وامكننا
ان نركبها بالمعاني الوهميه كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا عدو وهذا التركيب والتحليل
فعل واما ادراك الماهيات فانه انفعال قالوا والقوه الواحده لا تكون فاعله ومنفعله
معا فهذه الفاعليه مغايره لتلك القوي المنفعله التي هي القوي المدركه وهذا القول
فاسد فان هذه القوه المتصرفه في الصور الحسيه والمعاني الجزئيه ان كانت تدركهما فالقوه
الواحده لا يمتنع ان تكون مدركه متصرفه معا فسقط دليلهم وان كانت لا تدركهما فمن لا
يدرك شيئا كيف يمكن ان يتصرف فيه وليت شعري كيف غفل هولا القوم عن امثال هذه
السوالات الظاهره الجليه القريبه من فهم كل عاقل فالحق ان المدرك للصور والمعاني
الحافظ والمركب المحلل هو النفس تسمي حسا مشتركا وخيالا ووهما وعقلا ومتخيله ومفكره
باعتبارات وهذه الاعضا الات والذي يعرف ان هذه الاعضا الالات عندنا وعلي اختصاص

القوي بها عند غيرنا هو اختلال الفعل والانفعال باختلالها السادس قوه المتخيله خاصيتها
دوام الحركه ما لم تغلب وحركتها محاكاه الاشيا باشباهها واضدادها فتاره تحاكي المزاج كمن
تغلب عليه السودا فتتخيل صورا سودا او محاكاه افكار سبقت او محاكاه افكار وجبت واما
تشبيه الشي بضده فكما يقال في بعض المنامات انها تعبر باضدادها هذا آخر القوي الباطنه
المدركه واما القوه المحركه بالاختيار فهي مبدا انتقال الاعضا بتوسط العضل والعصب بالاراده
وهو عند التحقيق النفس وله عونان باعثان اول وثان فالعون الاول الادراك عقلا او ظنا او تعقلا
والعون الاخر النزوع الي جذب المدرك او دفعه فان كان النزوع نحو جذب المتخيل او المظنون
نافعا او ملايما سمي شهوه او نحو جذب المعقول سمي اراده وان كان نحو دفع المتخيل او المظنون
ضارا او غير ملايم علي سبيل الغلبه سمي غضبا والنافع ما كان وسيله الي المطلوب لذاته والملايم
ما كان مطلوبا لذاته فايده هذه هي القوي المشتركه للحيوانات الكامله من حيث هي حيوانات
كامله وليس كل ما كان حيوانا يكون موصوفا بجملتها بل ربما كان الغالب في المرتبه الحيوانيه الي اقصي
الكمال تنبيه جميع هذه القوي والمبادي كالات لجوهر النفس فانها هي الموصوفه بالادراك
والحركه الا انها كالات بدنيه بدليل انها لا تتم افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف
الاجسام فتعرض لها البطلان والنقصان والتشويش بحسب اختلال الاله اما المدركه
فتعرض لها اذا انفعلت الها ان لا تدرك وهو البطلان او تري رويه ضعيفه وهو النقصان
او تري الشي علي خلاف ما هو عليه وهو التشويش وتعرض لها انها اذا انفعلت الها عن محسوس
قوي لم تحس بالضعيف وذلك كما لو وضع سراج في مقابله الشمس فانه اذا نظر الانسان اليه
فانه لا يراه وعند سماع صوت الرعد لا يسمع صوت البعوضه وعند الاحساس بالنيران العظيمه
لا تحس بالحراره الضعيفه وكل ذلك يدل علي ان الاحساس بالمحسوسات القويه يمنع من
الاحساس بالمحسوسات الضعيفه وسببه ان الاحساس انما يكون بانفعال الاله والتاثر
عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال واذا قوي الانفعال بقي الاثر واذا
بقي لم يتم استاثر غيره معه ويعرض لها ان البدن في كل شخص اذا اخذ يضعف بعد سن
الوقوف ان يضعف جميعها فلا يكون ولا شخص واحد يسلم فيه القوه الحاسه فاذن كلها الات

بدسه واما المحركه فذلك ايضا اظهر لانها لا تكون قويه على التحريك الا مع الالات الجسمانيه التي
هي الاعصاب والاوتار والعضلات ولهذا اذا اجتمعت على جذب النافع او دفع المضار ولم يكن
الالات سليمه لم تقو على التحريك **تذنيب** يحتمل ان يقال النفس الحيوانيه شي واحد موصوف
بهذه القوى المدركه وهذه القوى المحركه ويحتمل ان يقال ليست النفس الحيوانيه الا مجموع هذه
القوى ولذلك النفس النباتيه مع قواها وكلام ابن سينا مشعر بالاول قال الامام الا انه
يعني ابن سينا لم يذكر في شي من كتبه دليلا على وجود شي مغاير لهذه القوى موصوف بها ولم
يذكر لذلك الشي خاصيه يمتاز بها عن هذه القوى قال فبقي هذا القول مجهولا **المسئلة الرابعة**
انا نجد بعض الاجسام تتحرك حركه مستديره وذلك غير مقتضى الطبيعه المعدنيه والنباتيه والحيوانيه
الموجوده في هذا العالم والا لزم التشابه فهي نفس فلكيه والمتحرك هو الفلك وسياتي تقرير هذه
المسئله في باب الحركه ان شا الله تعالى **تنبيه** يجوز ان يقال الحساس المتحرك هو الجسم بشرط تعلق
النفس وهذا احتمال لم يقم دليل على بطلانه **المسئلة الخامسة** في النفس الناطقه والمراد من
النفس هو الذي يشير اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل شي ذاته وحقيقته وذات الانسان
هو الشي الذي يشير اليه انا ابصرت وانا عقلت وانا فعلت واول دليل على اثبات النفس
الناطقه ان الانسان شي موصوف بكل الادراكات بجميع المدركات فانا اذا سمعنا صوت
زيد علمنا ان صاحب هذا الصوت شخص معين مشكل بالشكل الفلاني واذا راينا صورة العسل
حكمنا بانه موصوف بالطعم الفلاني والحاكم بشي على شي يجب ان يكون مدركا للحاكم والمحكوم به
ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين ولهذا القول في بقيه الحواس فهنا شي واحد
هو المدرك بجميع هذه المحسوسات بجميع الادراكات التي هي الحواس الخمس ثم نقول اذا علمنا
صورة زيد ثم ادركنا صورته حكمنا بان صورة هذا المحسوس هي صورة ذلك المتخيل فعلمنا
ان الادراك والتخيل حصلا لشي واحد ثم نقول انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر بانه
صديق فهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه المعاني بعين ما ذكرناه ثم نقول
انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئيه بالتركيب تاره وبالتحليل اخرى ثم نقول
انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات فهنا شي واحد هو المدرك للكليات والجزئيات فثبت ان

المدرك

المدرك بجميع المدركات الكليه والجزئيه بجميع انواع الادراكات شي واحد ولا شي من اجزا البدن
كذلك فهي النفس ثم نقول الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى
الشي مشروط بكون ذلك القاصد متصورا الماهيه المقصود ولكونه حاكما بانه يجب تحصيل ذلك
المقصود وعند هذا القول كل متحرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل قاصد امرا من
الامور فهو شاعر بماهيه ذلك الفعل فثبت ان المدرك بجميع المدركات بجميع الادراكات والمحرك
شي واحد ولا شي من اجزا البدن كذلك فينتج من الشكل الثاني ان الانسان شي مغاير لجميع البدن
ولجميع اجزائه وايضا كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات وذاق
ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد نازع في اجلى العلوم الضروريه واوضحها
ولا شك ان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس الا جوهرا النفس وليس هو ما تدركه ببصرك من
اهابك فانك لو انسلخت منه وتبدل عليك لست انت ولا هو عضو من اعضائك كقلب او دماغ
وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا هو ايضا جمله من حيث هي جمله وذلك ظاهر لك
مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فالمشار اليه اذا في كل احد بقوله انا شي اخر غير هذه الاشيا
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا يجزم ضروريه في ان تكون انت انت ولا هو
ما تدركه حسا بوجه من الوجوه **فروع** الاول للنفس الناطقه خواص فمنها ما هو من باب
الفعل بالبدن ومنها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الانفعال الذي ليس بادراك
فاما الفعل الذي يصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنيه فتعقل الامور الجزئيه والروية
فيما ينبغي ان يفعل منها وما لا ينبغي بحسب الاختيار ومن هذا الباب استنباط الصناعات
والتصرف فيها كالصياغه والفلاحه والملاحة واما الانفعالات فامور تعرض للبدن مع
مشاركة النفس الناطقه كالاستعداد للضحك والبكا والخجل والحيا والرحمه والرافه والانفه
وغير ذلك واما الادراك الذي يخصها فهو التصور للمعاني الكليه وطريقه ان يجرد العقل
المدرك عن الاحوال والاعراض الجسمانيه وشرح ذلك ان الشي يكون محسوسا عندما نشاهده ثم
يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك
بجملته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد معنى الانسان المشترك بينه وبين غيره وهو

عندما يكون محسوسا بلون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته ولو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه
ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في انسانيته اذا عرف
ذلك فاعلم ان الحس اذا ادرك الانسان مثلا فانما ينطبع فيه صورة الانسان من حيث هو
مخالط لهذه الاحوال والاعراض الجسمانية ولا سبيل للحس الى ارتسام ماهية الانسان في الحس
مجرده عن تلك الاحوال والاعراض واما الخيال فانه يجرد الصورة نوع تجريد لانه يستحفظها مع
غيبة حاملها الذي هو المادة لكنه لا يمكنه تجريد الصورة عن العلائق المادية فانه لا يحصل له صورة الا
على نحو من شان الحس ان يوديها اليه واما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس الا انه
لا يدركه الا متعلقا بصورة خيالية فاذن لا سبيل لشيء من هذه القوى في الارتسام الى التجريد
التام واما العقل فهو قوة النفس الانسانية من حيث هي فانها تجرد الشيء عن العلائق المادية
وتصوره مجردا كما هو وهذا المجرد هو المعنى الذي من شانه ان يوقع على كثيرين وهو الكلي وتصوره
مجردا كما هو مجردا عن العلائق وهو ادراك الكلي وهو في الحيوان مخصوص بالانسان الفرع الثاني
تختلف الناس في حقيقة النفس فقال قوم جسم وقوم جسماني وقوم ليس بجسم ولا جسماني والاولون
اختلفوا فاختار طائفة من المتكلمين ان هذا الهيكل المحسوس وهو مردود بما سبق من اني اعلم بالضرورة
في حال اما كون غافلا عن جميع اعضائي الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب
القطع بان ما هو المشار اليه بقولي انا مغاير لجميع اعضائي الظاهرة والباطنة وقيل انه عبارة عن
الاجزاء النارية السارية في هذا الهيكل لان خاصية النار الاشراق والحركة والنفس خاصيتها
الادراك والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق فثبت ان النفس عبارة عن النار
قالوا ويتايد هذا بقول الاطباء ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية وقيل انه الهواء لانه متى كان
النفس مترددا كانت الحيوة واذا انقطع النفس زالت الحيوة فوجب ان النفس عبارة عن النفس
وهو الهواء المستنشق في مجاري البدن وايضا من خواص الهواء انه لا لون له ويدخل في المنافذ
الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذي يكون فيه يكون هو مستقلا بذاته كالزق
المنفوخ والنفس موصوفة بهذه الصفات فثبت ان النفس هو النفس وقيل النفس هو الماء لان
الماء سبب لحصول النشو والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء وردا بان هذه الاقوال

الثلاثة كلها ضعيفة لانها اقيسة مركبة من موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج لانه لا يمتنع
في العقل استواء الماهيات المختلفة في بعض الصفات وقيل انه عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة
بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين لانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كمياتها
المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كانت الحياة باقية ومهما لم يبق تلك الكميات وتلك الكيفيات زالت
الحيوة ورد بان الدوران لا يفيد العلم وقيل انه الدم لانه اشرف الاخلاط وقيل اجسام لطيفة ان ح
لذواتها حية لذواتها فتلك الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه سريان ماء الورد في
ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا الهيكل حيا والذو
بان والانحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية وانما يتطرق الى هذا الهيكل
فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي الهيكل
واذا خرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية انفصلت تلك الاجسام اللطيفة منها وكان الموت
وقيل انه المزاج وهو كيفية معتدلة متوسطة تحصل عند امتزاج الاركان والاخلاط وانكسار
سورة بعضها ببعض وقيل انه الاجسام اللطيفة المتكونة في البدن الا بخرة من القلب النافذة
في الشرايين السارية منه الى جملة اجزاء البدن وقيل هو الارواح المتكونة في الدماغ الصالحة
لقبول قوة الحس والحفظ والفكر والذكر النافذة من الدماغ في شظايا الاعصاب السارية
منه الى اقاصي البدن وقيل اجزاء البدن قسمان اصلية وعارضة تبعية فالاصلية باقية من
اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات
وهي النفس قال الامام واذا عرفت ذلك فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد فهو اجزاء
فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس ثم قال وهذا القول اختيار المحققين من المتكلمين وبه
يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر فهذا تفصيل قول من قال ان النفس جسم
واما من قال انها جسماني فهو لا يختلفون ايضا فمنهم من قال انها عبارة عن صفة الحيوة وقيل هي
الشكل والتخطيط وقيل تناسب الاركان والاخلاط القسم الثالث من قال النفس ليس
بجسم ولا جسماني بل هو جوهر غير مخالط للمادة بريء عن الاجسام منفرد الذات بالقوة وهو
اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عباد ومذهب بعض الامامية ومن

المتاخرين الغزالي وابي القاسم الراغب واعتماد الفلاسفة علي هذا الوجه وان كان لهم وجوه
غيره قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف
بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذن الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في
المتحيز اما معلومات غير منقسمة فيدل عليه وجهان الاول انا نعرف ذات الله تعالي وذات
الله تعالي غير منقسمة بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من
الوجوه الثاني انا نعرف شيئا فذلك الشي اما مفرد واما مركب فان كان مفردا حصل المطلوب
وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب عن المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا
نعلم امورا مفردة واما ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام فيدل عليه
انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما نفرض جزءا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك
المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك ولا بشي من اجزائه فان كان
جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وذلك محال وان
كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال وان لم يكن علما
لا بذلك المعلوم ولا بشي من اجزائه فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زائد بسبب
ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر زائد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك
المعلوم فالعلم بالشي لا يكون علما بذلك الشي هذا خلف وان حدث حالة زائدة بسبب ذلك
الاجتماع فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل
وان لم يقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع غير قابل
للقسمة فحينئذ يحصل ما ذكرنا من ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة
واما المقدمة الثالثة وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل
للقسمة فيدل عليه ان كل ما كان قابلا للقسمة فانه يمكن ان يفرض فيه جزءان فالعرض الحاصل
فيه اما ان لا يكون بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين او يكون حاصلا بتمامه في احد النصفين
دون الثاني او يكون بعضه حاصلا في احد نصفيه والبعض الاخر منه حاصلا في النصف الثاني
من المحل او لا يكون بشي من ذلك اما الاول وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف

الثاني فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين وهو محال واما الثاني وهو ان يحصل بتمامه
في احد النصفين منه دون الثاني فحينئذ ينتقل الكلام الي ذلك النصف فان ذلك النصف
ان كان منقسما عاد الكلام فيلزم ان يكون حاصلا في نصف ذلك النصف وبالجملة فكل ما كان
منقسما فان ذلك العرض لا يكون حاصلا فيه وهذا يلزمه من باب عكس النقيض انه انما يكون العرض
حاصلا فيه فانه لا يكون منقسما واما الثالث وهو ان يقال بسريان الحال علي المحل فهذا يقتضي
انقسام الحال وقد بينا انه محال اما الرابع وهو ان لا يكون بشي من هذه الاقسام فهذا محال لانه
اذا كان كذلك كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتي كان الامر كذلك امتنع كون
المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير
منقسم واما المقدمة الرابعة وهي ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بناء علي نفي الجوهر الفرد وسياتي
القول فيه وحينئذ يلزم من مجموع هذه المقدمات الاربع القطع بان الشي هو الموصوف منا الذي م
بالمعارف والعلوم موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المطلوب ورد هذا الدليل
بمنع كل متحيز فهو يقبل القسمة ابدا وسياتي اثبات الجوهر الفرد ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان م
ان الحال في المنقسم منقسم وهو يدل عليه وجوه احدها ان النقطة موجودة مشار اليها غير
منقسمة لانها ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وانتم لا تقولون به وان كانت عرضا افتقرت
الي محل فذلك المحل ان كان منقسما ثبت المطلوب وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد
وثانيها ان الوحدة عرض وهي من اشد الاشيا منافرة عن الكثرة ثم الجسم قد يوصف بالوحدة
فثبت ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه بالجسم وثالثها ان الاضافات كالابوة والبنوة قايمة
بالاجسام ويمتنع ان يقال قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة وقام ثلثه ثلثها فهي غير منقسمة
ورابعها ان الوجود صفة قايمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود وبثلثه ثلث
الوجود اذ يلزم من ذلك ان يقال نصف الوجود وجود وثلث الوجود وجود وهو غير منقسم
لكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم القايم بالجسم المنقسم لا يكون منقسما فهذا ما
تيسر مما قيل في هذه المسالة والحق انه ان اريد بالنفس الناطقة حقيقة الانسان التي هو بها هو فهي
الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق وهو مجموع الهيكل والروح المنفوخ وهو

الاجزا الاصليه الباقيه من اول العمر الى آخره وان اريد بها ما اذا تعلق بالجسم المركب من العناصر صار ذلك الجسم انسانا وهو الروح الالهي المنفوخ فيه بعد التسويه فلا اشتباه انه اجسام لطيفه لذواتها حيه لذواتها ويحتمل ان يكون جوهرا مجردا على القول به وعلى التقدير ين يحتمل ان يكون ساريه في الهيكل سريان ما الورد في ورق الورد او سريان النار في الفحم او سريان دهن السمسم في جرم السمسم وان يكون متكونه في البطن الايسر من القلب نافذه في الشرايين ساريه منه الى جمله البدن وان يكون هي الارواح المتكونه في الدماغ الصالحه لقبول قوه الحس والحركه والحفظ والفكر والذكر النافذه في سطا الاعصاب الساريه منه الى اقاصي البدن وان يكون روحا متعلقا بتلك الارواح المتكونه في الدماغ او بتلك الاجسام المتكونه في البطن الايسر من القلب او بجمله البدن **الفرع الثالث** النفوس مختلفه بالحقيقه وفاقا لافلاطون والالزم التشابه في اللوازم كالعفه والفجور والذكا والبلاده ولا يقال ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارد المزاج في غايه الذكا وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفه النفسانيه باقيه ولا من الاسباب الخارجيه لانها قد يكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده وقال المساوون متحده بالحقيقه والاخبات مركبه لاشتراكها في كونها نفسا وكل مركب جسم ورد بمنع الصغري بجواز عرضيه كونها نفسا والكبري ايضا فان التركيب لازم عليهم اذ الجوهر عندهم جنس ثم فرعوا على ذلك حدوثها وعدم التناسخ كما سياتي ان شا الله تعالى **الفرع السابع** النفس على راي غير الفلاسفه ممن يقول بانها غير المجرد حاله في البدن وعلى راي الفلاسفه ممن يقول بانها جوهر مجرد هي غير حاله في البدن ولا مجاوره لها لكنها متعلقه تعلق العاشق بالمعشوق قالوا وسبب تعلقه توقف كمالاته الحسيه والعقليه عليه وهي يتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزا الاغذيه فتفيض عليه قوي تسري بسريانه الى اجزا البدن واعماقه فتسري في كل عضو قوي يليق به ويكمل بها منفعته وهي باسرها تنقسم الى مدركه ومحركه والمدركه الى ظاهره وباطنه والمحركه اختياريه هي الشهوه والغضب والاراده وطبيعيه هي الغاذيه والناميه والمولده والمصوره وخوادمها **تنبيه** القول بالبعديه والسميه مشهور واما التوليد والتصوير ففيه صعوبه والحق الحزم بان خالق الحيوان ومصور

اعضائه هو الله تعالى العالم القدير الحكيم وذلك لان الله خالق كل شي ولان القوه المولده لا شعور لها ولا احساس ولا تاثير لها الا بالايجاب الذاتي فيجب ان يكون بدن الحيوان على شكل الكره او كرات مضمومه بعضها الى بعض لان الماده التي فيها تولد بدن الحيوان ان كانت متشابهه الاجزا في الطبيعه والخاصيه وجب الاول لان اثر القوه الطبيعيه الموجبه بالذات في الماده المتشابهه الاجزا في الحقيقه لا يكون الا متشابها وهو الكره وان كانت الماده مركبه من اجزا مختلفه الطبيعه وجب الثاني لان كل واحد من اجزا الماده يجب ان يكون بسيطا والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزا غير متناهيه بالفعل وذلك محال واذا كان كل جز بسيطا كانت القوه المولده القائمه به قائمه بماده بسيطه فيجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزا هو الكره فيكون الحيوان كرات مضمومه بعضها الى بعض **فايده** نفس الانسان الناطقه والحيوانيه والنباتيه يحتمل ان يكون مختلفه والظاهر انها واحده الا انها باعتبار تسمى ناطقه وباعتبار تسمى حيوانيه وباعتبار تسمى نباتيه فعلى الاتحاد فمحل الدماغ الا العقل وعلى التعدد فمحل الدماغ محل للنفس الناطقه واما النفس الحيوانيه والنباتيه فقد سبق القول فيهما في فصل النفس الحيوانيه **الفرع الخامس** للنفس الناطقه قوتان احديهما معده نحو العمل ووجهها الى البدن وهي التي باعتبارها تتمكن النفس من تدبير البدن وبها تميز بين ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح من الامور الجزئيه ويقال لها العقل العملي ويستكمل بالتجارب والعادات والثانيه معده نحو النظر والعمل الخاص بالنفس ووجهها الى فوق وبها تنال الفيض الالهي **واعلم** ان النفس ما لم تعقل شيا ولا تتصوره بل هي مستعده لان تعقل المعقولات فانها تسمى العقل بالقوه والعقل الهيولاني ويتلوا هذا الاستعداد قوه اخرى اخرج منها الى الفعل تحصل للنفس عند حصول المعقولات اعني المعقولات البديهيه والمعقولات المستفاده من التجارب تقوى بها النفس على اكتساب المعقولات النظريه وتسمى النفس ما دامت في هذه الدرجه عقلا بالملكه لان حصول العلوم البديهيه اذا دها ملكه تقدر بها على تحصيل النظريه والدرجه الثالثه ان تحصل للنفس المعقولات المكتسبه فتسمى عقلا بالفعل وتسمى تلك المعقولات عقلا مستفادا وعندي انه اسم للنفس ايضا لكن حالها ما دامت تلك العلوم حاضره بالفعل

والنفس تشاهدهما **الفرع السادس** النفس تدرك الكلي اتفاقا والجزئي خلافا للحكيمين
ارسطو وابن سينا لنا انها تحمل الكلي على الجزئي فلزم تصورهما قالوا لو ادركنا مربعا محفوفا بمربعين فانهما
متميزان في الذهن وليس امتيازهما بالماهية ولوازمها فانهما بحسب المحل فينقسم والنفس منقسمة
ورد بمنع الانطباع واحتمال ان يدرك النفس بالة جسمانية او بنفسها والانقسام غير محال وهل
النفوس الحساسة ناطقة اما افلاطون وارسطاطاليس فيريان اجناس الحيوان اربعة منها
برية ومنها مائية ومنها طائرة ومنها سماوية ويقولان ان الكواكب حيوانات وان العالم والاله حي
ناطق لا ميت واما ديمقراطيس فانه يمنع السماوية ذلك واما انكساغورس فيرى ان لكل الحيوانات
نطقا فعليا يقوم مقام العقل اما النطق الانفعالي الذي يسمى المترجم عن العقل فليس لها واما
فيثاغورس وافلاطون فيريان ان انفس البهائم ناطقة الا انها لا تفعل النطق لاختلاف مزاج الاجسام
ولانه ليس لها عبارة كالذي يعرض في القردة والكلاب فانها تنطق ولكنها لا تتكلم واما نحن
فنقول ان لها اجزاء من الجوهر العقلي لكن من اجل ان بعضها يقوى عليه النحائف وبعضها يقوى
عليه كثرة الرطوبة صارت لا تفكر ولا تحس وكان ذلك فيهم مثل الذين بهم جنون
الكتاب الثالث في العقول والمليكة وفيه بابان الاول في العقول قالوا ويدل على
وجوده ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بشيء يفيده تلك الصورة فاذن العقل بالقوة
وتعني به انفسنا انما يصير عقلا بالفعل بسبب يفيده المعقولات ويوصلها اليها وهذا الشيء هو
الذي يفعل العقل فينا وهو لحوق ثم قالوا وليس شيء من الاجسام او الجسمانيات بهذه الصفة
لان الجسم ادون حالا من النفس والادون لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو اشرف
منه واما الحال في الجسم فهو اخس حالا من الجسم فهو اولى بان لا يصلح لهذه الافادة واذا لم يكن
جسما ولا عرضا فاما ان يكون هو الله سبحانه او غيره والاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فتعين ان يكون غيره ويجب ان يكون متصورا للاشياء ومتصفا بها ادراكا حاضرا
بالفعل لان كل ما يحصل من شيء لشيء لحصول ذلك الكمال لذلك المفيد اولى من حصوله لذلك
المستفيد ولا يجوز ان يكون مبدا لحدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا والمبدا
لحصولها لطايفة اخرى من النفوس شيئا اخر وذلك لان الجوهر الواحد كان في ذلك فلا حاجة

الى هذا التكثير فاذن هذا عقل بالفعل وفعال فينا ويسمى عقلا فعالا وقياسه من عقولنا قياس
الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق على المبصرات فيوصلها بالبصر كذلك العقل الفعال
يشرق على المتخيلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بانفسنا **قال**
الامام واعلم ان هذه الكلمات في غاية الضعف اما الكلام المبني على الخسة والشرف فظاهر
واما المبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالعقل الفعال موجود واحد في ذاته فكيف يصدر
عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها والنفوس التي لا نهاية لها فان قال الصادر عنه انما هو الوجود
والوجود شيء واحد في نفسه وانما يتعدد بحسب تجرد الماهيات قبل هذا بناء على ان تاثير العلة
الفاعلية في وجود المعلول لا في ماهيته وسياتي بطلانه في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء
قلت وهذا الجواب ليس بشيء لان فيه تسليم ان الوجود زايد على ماهية الموجود بل الجواب
الحق ان الموجود نفس الماهيات فلا يكون شيئا واحدا ثم ان سلمنا ذلك لكن اذا جوزتم ذلك
فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدا الاول سبحانه وتعالى هو الموجود فقط واما تعدد
الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل ثم ان سلمنا ان مبدا هذه المعارف
موجود مجرد عن الله تعالى فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركا للحقايق وعالما بها
قوله علة الكمال اولى بذلك الكمال قلنا هذا الكلام خطابي وذلك لانه ليس كلما كان علة
لشيء فانه يلزم كونه موصوفا بذلك المعلول الا ترى ان الحركة علة للسخونة ثم انها غير موصوفة
بالسخونة والشمس مسخنة مع انها غير متسخنة في نفسها وايضا فالعقل الفعال مبدا عندهم
لحدوث جميع الالوان والاشكال والاعراض القايمة بالاجسام ومبدا ايضا لحدوث الصور
الجسمية والصور النوعية في المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف بشيء من ذلك البتة فلم
لا يجوز ان يكون مبدا لحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موصوفا بشيء منها ثم ان سلمنا
ان الامر على ما قالوه لكن لم لا يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس جوهرا اخر على حدة او
يكون العقل الفعال لطايفة من النفوس جوهرا ولطايفة اخرى من النفوس جوهرا اخر
على ما ذان يقوله اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام وزعموا ان
النفوس الحادثة من الجوهر الواحد المستقل بتكميل ذلك الجوهر يكون منها انواع متشاكلة

ومجانسه في الاخلاق والعادات والمعارف وتكون تلك النفوس كالاخوه ويكون ذلك الجوهر
بالنسبه الي تلك النفوس كالاب لها وهو الذي يهديها الي مصالحها في اليقظه علي سبيل
الالهام وفي النوم علي سبيل الرويا ومن اقوي ما استدل به علي ابطال القول بالعقل الفعال
ان فيه اثبات المثل المنفي بقوله سبحانه وتعالي ليس كمثله شي اذ هو عندهم مشارك
للرب في جميع الصفات الا في كونه ممكنا فانه عندهم قديم ازلي كما ان الرب قديم ازلي بل
تاثيره عندهم اتم من تاثير الرب سبحانه وتعالي عما يقول الظالمون علوا كبيرا **تنبيه**
وهذا هو العقل العاشر الموكل عندهم علي عالم العناصر **الباب الثاني** في الملايكه
والجن والشياطين وفيه مسلتان الاولي في اثباتها ما امن بالقران من انكر الملايكه والجن
والشياطين والجميع عند المتكلمين اجسام لطيفه اعطاها ربها قوه التشكل باشكال مختلفه
كان جبريل عليه السلم ياتي رسول الله صلي الله عليه وسلم في صوره دحيه الكلبي وراه في صورته
التي خلقه الله عز وجل عليها قد ملا ما بين المشرق والمغرب وتمثل الروح لمريم بشرا سويا والملايكه
سماويه كجبريل وميكاييل واسرافيل وارضيه كملك البحار وملك الجبال والسماويه تنزل
بامر ربها والارضيه لم تقم دليل علي صعودها والجن منهم مومن ومنهم كافر والشياطين
شر محض ولا يعرف احد منهم اسلم الا قرين النبي صلي الله عليه وسلم علي احدي الروايتين ولو
قيل ان الشياطين كفار الجن لم يكن بعيدا وانكروا ابل المعتزله الجن والشياطين متمسكين
بانها لو كانت لطيفه بمنزله الهوا وجب ان لا تقوي علي شي من الافعال وان تفسد
تراكيبها بادني شي وان كانت كثيفه وجب ان نشاهدها والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال
ونحن لا نشاهدها واجيب بانه لو لم يكن فيها الا معارضته للكتاب وما تواتر في الجن والشياطين
من الاخبار لم يسمع تكيف وانه يجوز ان تكون لطيفه بمعني عدم اللون لا بمعني رقه القوام ك
والاجسام يجوز خلوها عن الالوان او انها كثيفه ووجوب ابصار الكثيف عند حضوره
ممنوع واما متاخروا الفلاسفه فالجميع عندهم جواهر مجرده اي لا متحيزه ولا حاله في المتحيز اما
الملايكه فهي العقول الفعاله والنفوس السماويه واما الجن والشياطين فقد زعم اكثرهم انها
ماهيات مخالفه بالنوع للارواح البشريه ومنهم من يقول الارواح البشريه التي فارقت ابدانها

ان كانت شريره كانت شديده الانجذاب الي ما يشاكلها من النفوس البشريه فتتعلق ضربا من
التعلق بابدانها وتعاونها علي افعال الشر وذلك هو الشيطان وان كانت خيره كان الامر بالعكس
وكل ذلك قول بلا دليل فيكون مردودا علي انه مخالف لمقتضي نص الكتاب واجماع امم الانبيا
عليهم الصلوه والسلم من ان الملايكه اجسام توصف بالعروض والاطوال والتحيز والانتقال
سال سايل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج تعرج الملايكه والروح اليه
في يوم كان مقداره خمسين الف سنه يوم يقوم الروح والملايكه صفا وجا ربك والملك صفا صفا
وما نتنزل الا بامر ربك وانه حيرو م هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم وغير ذلك من البراهين
القاطعه والايات الساطعه لمن كان له قلب والجحود لا يوصف بشي مما ذكر وايضا منكر الملايكه
ليس بمومن والقايل بانها هي العقول الفعاله والنفوس السماويه منكر لها فان العقول الفعاله
والنفوس السماويه لا وجود لها في الخارج مغايرا لوجود روحانيات الافلاك بل هي هي الا انها
من حيث لها قوه التاثير تسمي عقولا فعاله ومن حيث لها قوه التحريك بالاختيار العقلي تسمي نفوسا
ومن حيث انها وسايط بين الباري سبحانه وتعالي وبين الاجسام الارضيه تسمي ملايكه ومن
حيث ان الفلكيات انما صارت فلكيات بها تسمي صورا فان الصوره الجوهريه للشي هي ما تصير به
الشي ذلك الشي كالطبيعه الناريه والنباتيه والنفوس الحيوانيه والانسانيه ولولا ان اصطلاح
حصر العقل الفعال بالذي تفيض النفوس علي الاجسام لسمينا النفس الساحره والعاينه م
عقلا فعالا من حيث ان لها قوه التاثير في المسحور والمعيون وقد اشرت لك في هذا الكلام الي
شرح المكتوم وسياتيك كفرهم المكنون وما يجلي الصداع فكذلك في باب كيفيه صدور
العالم عن الباري عز وجل ان شا الله تعالي فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين ولا تستعمل كلام
من يوهمك انه جمع لك بين كلام الانبيا وبين كلام هولا الطبايعيين والالهيين من الاغبيا
فانه يحتال عليك وما قصده الا ان يشغلك بالنظر في كلامه الي ان تموت فيكون ذلك سببا
لبقا ذكره والا فلو اوضح لك الامر لبادرت الي تكفيره واعرضت عن النظر في كلامه وتقربت
الي الله عز وجل بالتزهيد في مصنفاته والله يهدي من يشا الي صراط مستقيم **الكتاب
الرابع** في الهيولي والصوره الاجسام اما بسيطه واما مركبه والمراد بالبسيط هنا الاجسام

التي لا تنقسم الى اجسام مختلفة الطبايع مثل السماء والارض والماء والهوا والنار والمركبة هي التي
تنحل الى اجسام مختلفة الصور مثل المعدن والنبات والحيوان ويدل على وجود البسيط انه
لو لم يوجد لكان كل موجود مولفا من طبايع مختلفة وكل طبيعة من تلك الطبايع مولفة وهكذا
الى غير النهاية ويلزم اجتماع امور في الخارج غير متناهية وهذا محال وسيجي في العلم الالهي وعبارة
اخرى انه لا شك في وجود موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلابد ان ينتهي الى
بسيط وتركب المركب منه والا لزم اجتماع امور في الخارج غير متناهية وهذا محال وفي ابواب
مسايل الاولى زعم متاخروا الفلاسفة ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي متصلة عند
الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها بحسب الوهم لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية
دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعده الانقسام وان كان كل ما
يخرج من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه وهذا كما نقول ان الله تعالى قادر على ما لا
نهاية له لا بمعنى انه يمكن وجود اشيا غير متناهية فان ذلك محال بل بمعنى انه تعالى لا يصل
في الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيا اخر وان كان كل ما يخرج الى الوجود
فانه متناه وزعم جمع عظيم من القدما ان العناصر الاربعة مركبة من اجزا قابلة للقسمة الوهمية
دون القسمة الانفكاكية وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى بالهبات وكلا هذين المذهبين ليس
ببعيد وصنعة الهبات مبنية في باب حدوث الاجسام وذهب المتكلمون غير ابي الحسين الى
ان الاجسام البسيطة مركبة من اجزا لا تتجزى لا فعلا ولا فرضا ولا وهما وسموا تلك الاجزا بالجواهر
الفردة ثم اختلفوا فزعم النظام ان تلك الاجزا غير متناهية وزعم غيره انها متناهية وتوقف
ابو الحسين في الجز الذي لا يتجزى والكل باطل لوجوه الاول ان كل ما كان متحيزا اختص بجهة
فان يمنه غير يساره وقدامه غير خلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه
الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما الثاني لو كان الجسم مركبا من الجواهر الفردة
لم يزد حجمه على حجم الجوهر الفرد وهذا باطل واما الملازمة فلان ملاقاة كل منها لغيره يكون بكليته
ولا تحيزه اذ ليس لجز فيتداخل فلا يكون اجتماعها سببا لازدياد الحجم والمقدار الثالث قال
ابن سينا والامام اذا غرزنا خشبة في الارض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما

ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر
فرد فاما ان لا ينتقص البتة من الظل شي او ينتقص والاول باطل اذ لو عقل ان ترتفع الشمس
جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شي جاز ان ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شي الى ان
لا ينقص من الظل شي فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ينتقص من الظل جزءا واحدا
وحينئذ يلزم ان يكون مقدار الظل مثل مقدار ربع الفلك وهو محال او يقال كلما ارتفعت
الشمس جزءا ينتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام وهذا الدليل عندي ليس
بشي فان الظل الواقع للخشبة عند طلوع الشمس لا نهاية له في نفس الامر حتى يوصف عند
ارتفاعها بالنقصان وانما يرى له اخر لان محدب الارض يمنع من امتداده في حسنا واذا كان
كذلك فعند طلوع الشمس لا بد ان يقع ظل الخشبة في نفس الامر على جزء من اجزا الفلك مقابل
للجز الذي فيه الشمس من الجانب الاخر وكلما ارتفعت بمقدار جوهر فرد مال هو ايضا بمقدار جوهر
فرد من الجانب الاخر فاذا قطعت ربع الفلك قطع هو ايضا ربع الفلك من الجانب المقابل
فالحاصل عند ارتفاع الشمس انما هو ميل الظل لا انتقاصه حتى اذا قطعت ربع الفلك صار
ظل الخشبة تحتها من غير انعدام فاذا مالت الى جهة المغرب مال هو الى جهة المشرق من غير
ازدياد والله اعلم الوجه الرابع ان كان بطو الحركة ليس لتخلل السكنات كان الجسم قابلا للقسمة
ابدا لان الحركة السريعة كلما قطعت جزءا في زمان فان قطعت البطيئة مثله في ذلك الز مان
كان البطي مثلا للسريع في السرعة والبطو وهذا محال وان لم يقطع مثله في ذلك الزمان
ولم تتخللها سكون لزم انقسام الجز وهو المطلوب والمقدم حق فانا نفرض فرسا جوادا شديد
العدو وحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر خمسين فرسخا فهذه الحركة مع انها غاية
في السرعة تكون ابطا من الحركة اليومية فان الشمس تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر
ربع الفلك الاعظم واذا ثبت ذلك فنقول لو كان البطو لاجل تخلل السكنات لزم ان يكون
نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم الى
حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرس الف الف مرة فتكون
سكنات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف مرة ولو كان الامر كذلك لما ظهرت تلك

الحركات القليلة فيما بين تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد في حركات الفرس
المذكور شيئا من السكنات فعلمنا ان بطو الحركة ليس لاجل تخلل السكنات فيكون الجسم قابلا
للقسمة ابدا الوجه الخامس اذا استدارت الرحى فالطرف الصغير القريب من القطب
ان لم يتحرك كلما تحرك العظيم لزم تفكك اجزا الرحى وهو محال وان تحرك فان كان كلما قطع
العظيم جزءا قطع هو ايضا جزءا لزم ان يساوي الصغير العظيم وهذا ايضا محال وان
انقطع اقل من جزء لزم نفي الجوهر الفرد وهو المطلوب والتزم المتكلمون تفكك الرحى وقالوا
انه سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار فهو يفكك اجزا الرحى حال استدارتها ثم يعيد التاليف
والتركيب اليها حال وقوفها واجيب عن التزامهم بوجهين احدهما الاستبعاد والثاني لو الصق
انسان عقبه بالارض وادار نفسه وجب على هذا ان يتفكك اجزا بدن الانسان في تلك
الحالة ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضرورة انه في هذه الحالة لم يتفكك اجزا بدنه بل بقيت
متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكيك والله اعلم ويدل على بطلان مذهب
النظام بخصوصه وجوه احدها ان زيادة العدد اما ان يوجب زيادة المقدار او لا يوجب
فان لم يوجب لم يكن بالنها لازدياد المقدار فلم يكن المقادير حاصلة البتة منها هذا خلف
وان كان ازدياد العدد موجبا لازدياد المقدار كان نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد
الى العدد وكان بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص متناه والزايد زاد عليه
بقدر متناه فيكون زايدا على عدده بعدد متناه فيكون العدد الزايد متناهيا وفرضناه
غير متناه هذا خلف الوجه الثاني ان المسافة لو كانت مركبة من اجزا غير متناهية لكان
لا يمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصول الى ربعها فلو كانت فيها اقسام غير متناهية لامتنع
الوصول من اولها الى اخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتنعا علمنا ان المقاطع الحاصلة
في المسافة متناهية الوجه الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية لامتنع
ان يصل السريع الى البطي وذلك لانه اذا ابتدا البطي ثم ابتدا السريع بعده فالى ان وصل
السريع الى الموضع الذي وصل اليه البطي يكون البطي قد قطع بعض الاجزا والى ان يصل
السريع ايضا الى ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطي الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم

مقاطع غير متناهية لكان كلما وصل السريع الى موضع يكون البطي قد بعد عنه فكان يجب ان لا يصل
السريع الى البطي وحيث يصل اليه علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية فرع ان
كان الجسم متصلا في نفسه غير مركب من اجزا لا تتجزى فمقداره يتعذر وجودها غير مركب من اجزا
لا تتجزى وكذلك حركته غير مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا ينقسم وكذلك زمان
تلك الحركة غير مركب من انات كل واحد منها لا ينقسم واحتج المتكلمون بوجوه احدها ان كانت
الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه كان
الجسم مركبا من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه والمقدم حق لما سياتي في
باب الحركة فالتالي مثله لان القدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة يجب
ان يكون غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى اخره فيكون ذلك الجزء من الحركة
منقسما وقد فرضناه غير منقسم واذا كان القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من اجزا
الحركة غير منقسم وكانت الحركة مركبة من اجزا متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة وجب
ان يكون المسافة مركبة من اجزا متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة لبطلانهما وهو المطلو
الوجه الثاني ان الزمان مركب من انات متتالية لما ياتي في مباحث الزمان فوجب
ان يكون الجسم مركبا من نقط متتابعة بالتقرير المذكور في الطريقة الاولى وجواب الوجهين
ان انقسام الجسم المستلزم لانقسام الحركة والزمان علم بالبرهان الضروري فانا جازمون
ضرورة بان يمين كل متحيز غير يساره وفوقه غير تحته وقدامه غير ورايه وعدم انقسام اجزا
الحركة والزمان المستلزم لعدم انقسام اجزا الجسم غير معلوم بالضرورة فكان دليلنا
مقبولا وما ذكرتموه مردودا الا ان الدليل اذا كان الملزوم فيه معلوما كان هو الحق والله اعلم
الوجه الثالث النقطة موجود مشار اليه لا ينقسم وهذا الموجود ان كان جوهرا فهو
المطلوب وان كان عرضا فان كان محله منقسما لزم انقسامه بانقسامه وذلك محال وان
كان غير منقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب وان كان عرضا عاد التقسيم فيلزم اما
التسلسل وهو محال او الانتها الى جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب ورد بمنع وجود
النقطة كما سياتي في كون الاجسام متناهية وبمنع انقسام الحال بانقسام محله والا لزمهم تجرد

تجرد النفس وهم لا يقولون به مع ان ذلك كله شكك في الضروريات **المسئلة الثانية**
اذا ثبت ان الموجود الشاغل للحيز الممتد في الجهات شي واحد في نفسه كما هو عند الحس فنقول
هو قايم بنفسه غير حال في محل ومرادنا بهذا انه غير مركب من الهيولي والصوره وزعم ابن سينا
وقوم من الفلاسفه قبله ان هذا الشي الممتد في الجهات الحاصل في الحيز هو الحجميه وهو الجسميه
وهو الصورة وربما اطلقوا عليه الامتداد والاتصال وان محل هذه الحجميه هو الهيولي ومجموعهما
هو الجسم واستدلوا بان الجسم البسيط متصل اي هو في نفسه شي واحد كما هو عند الحس ولا
شك ايضا انه قابل للانفصال فقابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول
باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فامتنع ان يكون
القابل للانفصال هو الاتصال فلا بد من الاعتراف بوجود شي سوى الاتصال يكون قابلا
لهذا الانفصال الطاري ولذلك الاتصال الزايل وحينيذ يظهر ان الجسم مركب من الاتصال
ومن شي اخر يقبل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب واجيب بان الجسم قبل الانفصال
كان موصوفا بالوحده وعند الانفصال زالت الوحده وتبدلت بالاثنينيه فالزايل هو الوحده
والطاري هو التعدد وهما عرضان متعاقبان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في
ذاته من قابل ومقبول والذي يوكد هذا السوال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل
اتصاله لان كل واحد من الجزين بقي متصلا كما كان انما الزايل هو الوحده فقط ثم مدار كلامهم
على ان الواحد لا يكون مستلزما للشي مع كونه قابلا لمعانده فلهذا لما كانت الحجميه مستلزمه
للاتصال اثبتوا هيولي لتكون قابله للانفصال الطاري والاتصال الزايل وهو وارد عليهم
لان مذهبهم ان الهيولي مستلزمه للجسميه وعندهم ان الجسميه مستلزمه للاتصال ومستلزم
المستلزم مستلزم فالهيولي مستلزمه للاتصال مع انها قابله للانفصال فكان الشي الواحد
مستلزما للشي وقابلا لمناقضه ويدل على بطلان القول بالهيولي ان الجسم لو كان في ماهيته
مركبا من جزين لكان لكل واحد منهما حقيقه ووجود باعتبارهما يمتاز عن الاخر وحينيذ فاما
ان يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما وممتدا في الحيز والجهه واما ان يكون احدهما حجما دون
الثاني واما ان لا يكون واحد منهما حجما والكل باطل فالقول بكون الجسم مركبا من الهيولي والصورة

باطل اما الاول فلانهما لما كانا ممتدين لزم كون احد البعدين داخلا في الثاني وذلك عندهم
محال واما الثاني فان قلنا انما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس حجما في ذاته هو الحال فهذا مسلم
لانه يرجع حاصله الى قيام عرض بجسم وان قلنا ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته
هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا والذي هو
حجم في ذاته فهو مختص بالحيز وحلول ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال واما
القسم الثالث وهو ان لا يكون لواحد من الجزين اختصاص بالحيز اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث
زايد كان الحجم مجردا ما ليس بحجم هذا خلف وان حدث زايد وذلك الزايد حجم فحينيذ اما ان يكون
الحجم حالا في الجزين او بالعكس وقد ابطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولي يقتضي هذه الاقسام
الباطله فيكون باطلا ومما يدل على بطلان الهيولي ان الهيولي هو الشي الذي يقبل الاتصال
والانفصال والاتصال عباره عن كون الجسمين واقعين في حيز بحيث لا يتخللهما ثالث والانفصال
عباره عن وقوعهما في حيزين بحيث يتخللهما الثالث فالاتصال والانفصال لا يعقل الا للشي
الذي يكون مختصا بالحيز حاصلا في المكان والجهه وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو
كان للجسم هيولي لكان ذلك الهيولي عين الجسم وذلك محال فكان اثبات الهيولي للجسم محالا
فان قيل فما الذي احوجهم الى هذا القول الباطل قلنا امور منها القول بتماثل الاجسام وذلك
انهم لما قالوا بان الافلاك لا تحترق ورد عليهم ان الاجسام متماثله فيحترق لغيرها فما كان ولو
حينيذ واثبتوا للاجسام موادا بسببها تختلف احوال الاجسام ثم قالوا في الجواب جاز ان
تكون ماده الفلك اي هيولاه غير قابله للحرق فان قيل ولم قالوا بتماثل الاجسام حتى احتاجوا
الى هذا التكلف فانهم لو قالوا باختلاف الاجسام لم يرد عليهم حرق الافلاك الا ترى ان
الكراميه لما قالوا بقدم العالم لم يرد عليهم ذلك ولو ورد عليهم لقالوا لا يلزم من حرق غير
الافلاك حرقها لاختلاف الاجسام في الحقيقه قلت احوجهم الى ذلك ما لقفوه عن شياطينهم
من ان الرب سبحانه وتعالى غير متصف بصفات الحياة والعلم والقدره والاراده والسمع
والبصر واليد والوجه وغير ذلك من الصفات التي وصف بها نفسه او تواترا عن رسوله
وصفه بها فانهم لما تلقفوا ذلك عن هولاء الشياطين من غير دليل ارادوا ان يقرروه بشبهه

يلبسوا بها على الجهال فقالوا لو كان لك اي متصفا بشي من هذه الصفات لكان جسما في المعنى
ولو كان جسما لجاز عليه ما يجوز على سائر الاجسام ما لا يليق بجلاله سبحانه وتعالى وجاروا في بيان
هذه الملازمة فقالوا تماثل الاجسام في الجسمية حتى يجوز على كل جسم ما يجوز على الآخر فلو اثبتوا للرب
عز وجل ما اثبته هو لنفسه وما اثبته له من هو اعرف الخلق بربه لم يحتاجوا الى هذه الخلف الا ترى
ان السلف لما اثبتوا له ما اثبته لنفسه لو اورد عليهم انه يجوز عليه ما يجوز على الذوات الموجوده
في الخارج التي لها سمع وبصر ويد لاجابوا بالمنع لاختلاف الموجودات في الحقايق هذا مع ان ما التجاوا
اليه من تماثل الاجسام في الجسميه لا ينفعهم شيا لان الجسميه عباره عن كون الموجود قابلا
للابعاد الثلاثه ولا يلزم من تماثل الاجسام في ذلك تماثلها في الحقيقه لان كون الموجود قابلا
للابعاد امر عرضي خارج عن حقيقة الموجود لا نفس حقيقته ومنها القول بامتناع الخلا فانه يرد عليه
ما سياتي ما لا محلص عنه الا بالقول بالتخلخل والتكاثف المبني على القول بالهيولى فان قيل ولم
قالوا بامتناع الخلا حتى احتاجوا الى هذه التخلف قلنا لانهم لما احدوا عن شياطينهم من غير
دليل انه ليس وراء هذا العالم شي آخر لا ملايكه ولا رب وان الملايكة العلويه نسبتها الى الافلاك
نسبة النفوس الناطقه الى ابداننا قصدوا ان يلبسوا ذلك على الجهال ولم يمكنهم ذلك الا بامتناع
الخلا فاثبتوا امتناعه بسببه وادعوا ان العالم كره واحده مركبه من كرات يحيط بعضها ببعض ثم
قالوا لو كان وراء هذا العالم عالم آخر وملايكه او رب لزم الخلا والخلا محال هذا مع ان القول بامتناع
الخلا لا يفيدهم ما زعموه من انه ليس وراء هذا العالم عالم آخر لجواز ان يكون وراه عالم آخر وهما
جميعا في نحن كره اخرى كما سياتي ومنها زعمهم اخذا عن سلفهم ان الرب عز وجل ليس بموجود في
الخارج بذاته غير متعلق بشي من مخلوقاته لا تعلق النفوس بالابدان ولا تعلق الاعراض بالاجسام
فانهم اذا سيلوا عن ذلك قالوا لو كان موجودا في الخارج قايما بالذات غير متعلق بشي من المخلوقات
لكان جسما فيكون مركبا من الهيولى والصوره وبينوا ان الهيولى لا تنفك عن الصورة والصورة
لا تنفك عن الهيولى وان هذه الملازمه لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد بوجود مفارق يستغني احدهما
بالآخر وعند هذا تبين ان كل جسم فهو ممكن الوجود بحسب ذاته وبحسب جميع اجزا ماهيته وانه
معلول لموجود ليس بجسم ولا جسماني ومنها ما نقلهم عن متبوعهم ان المعلول الاول ليس بجسم فانهم اذا

سيلوا عن ذلك قالوا لان الجسم مركب من الهيولى والصورة فلا يكون واحدا فلا يصدر عن الواحد
تفريع على القول بالهيولى لا نعلم خلافا بين القايلين بها في ان هيولى الافلاك مخالفه لهيولى العناصر ص
بالنوع الا ما جوزه ابن سينا من اشتراك الكل في هيولى واحدة بالنوع ولم خلاف في ان هيولى
العناصر مشتركه ام لا واستدل ابن سينا على اشتراكها بخلع كل منها صورته واستحالته الى الآخر
قال فان ما يسميه بعض العيون يجمد حجرا والحجر يحله اصحاب الحيل ماء والهوا الملاصق للاناء المبرد يصير
قطرا والماء المغلي والشعله هوا والهوا بالنفخ القوي نارا انتهى القول في الهيولى واما الصورة
فمرادها هنا المطلقه وهي التي يكون بها الهيولى جسما طبيعيا وتسمى صورة جسميه وهي الحجم الشاغل
للحيز الممتد في الجهات وقد يقال لها الحجميه والجسميه والامتداد الجسماني والاتصال الجسماني
ايضا فاعلم انه لا شك في وجودها وانما الشك في انها قايمه بنفسها فيكون هي الجسم او حالة في
محل هو الهيولى والمركب منهما هو الجسم كما تقدم تنبيه الهيولى جوهر اذا نظر الى ذاته غير
مضاف الى شي وجدنا خاليا في نفسه عن جميع الامور بالفعل ومن شانه ان يقبل كل صوره والصورة
هي التي يكمل هذا الجوهر بالفعل فروع قالوا المادة الجسمانيه لا تفارق هذه الصورة قال ابن
سينا لان الهيولى لو كانت تقتضي وجودا عاريا عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصورة
ايضا غير ذات وضع لنفسها لانها معقوله من حيث هي صورة لكان المولف منهما معنيين
معقولين وكل جمله معقولين فهو معقول غير ذي وضع فاذن المادة الجسمانيه تتعلق
وجودها بسبب جعلها ذات وضع دايما فلا تعرى عن الصورة الجسميه قال الامام وهذا في غايه
الخبط والاضطراب اما اولا فانه زعم ان الصورة الجسميه الحادثه في المادة غير ذات وضع
وهذا فاسد فان الجسميه عباره عن الحجميه والامتداد في الجهات واي عاقل يقول ان هذا المعنى
شي مجرد عن الوضع واما ثانيا فان يقال له اخبرنا عن مذهبك في الهيولى من حيث هي هل
هي حجم وله امتداد في الجهات فان قال نعم فهو موافق في المعنى فانه يسمي الجسم الهيولى وان قال
لا فيقال اخبرنا عن الصورة من حيث هي هي فان قال لها حجم وامتداد فقد اعترف بان الصورة
الجسميه حجميه وامتداد في الجهات فكيف قال هنا انها ليست ذات حجم وامتداد وان قال ليست بحجم
ولا ذات تمدد في الجهات فيقال له فالجسم عندك لا معنى له الا المجموع الهيولى والصورة والهيولى

لاحجمية لها في نفسها والصورة ايضا لاحجميه في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع امرين لاحجميه لواحد منهما وقد سلمت ان كل مجموع مركب من جزين هذا شانهما فانه لايكون حجما في نفسه فلزمك على قولك ان لايكون الجسم حجما ولا متحيزا وذلك باطل الفرع الثاني قالوا الصورة لاتنفك عن الهيولى لانها لاتنفك عن التناهي والشكل فالموجب ليس الجسميه العامه والا لتساوي الجزو والكل فيهما ولا الفاعل والا لاستقلت الصورة بالانفعال فهو القابل بما فيه من الصفات واجيب بجواز انفعال الصورة بنفسها الفرع الثالث قال ابن سينا في اجل كتبه قد يمكن ان يوصف الهيولى على انها في ذاتها جنس لنوعين كل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور بعد الجسميه دون بعض فاحد النوعين يختص بقبول صور الافلاك والكواكب والثاني يختص بقبول صور الكاينات الفاسدات وان يوضع على انها بعينها هي مشتركه للجميع ويكون بكليتها من شانها ان تقبل كل هذه الصور بعضها مجتمعه غير متعاقبه وبعضها متعاقبه فقط الفرع الرابع وقال ايضا ان كان تصرف الاجسام في الكون والفساد فيما يكون قد الصورة الجسميه ويكون الصورة الجسميه التي في الما مثلا اذا استحال هوا باقيه بعينها في الماديات هذه الصورة باقيه مشتركه للطبيعيات كلها واحدة بالعدد ووجد لها بعد هذه الصورة مبادي يخص كل نوع منها واحد منها وان لم يكن الامر كذلك بل اذا فسدت المائية فسدت الجسميه التي كانت لهيولاه في جمله فساد المائيه وحدث جسميه اخرى بالعدد موافقه في النوع فلا يكون للاجسام مثل هذا المبدا الصوري المشترك ن تنبيهان احدهما الهيولى يحتاج الى الصورة في بقايها وتحيزها والصورة تحتاج اليها في تعينها وتشكلها التنبيه الثاني كل هذه الكلمات مبني على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته المسئلة الثالثه واما الاجسام المركبه فكثير من القدما نازعوا في تولدها وحدوثها عن امتزاج هذه الاجرام الاربعه فقال بعضهم ان شيا من الطبايع لايحدث البته بل هي باسرها موجوده وههنا اجزا على طبيعه الخبز واجزا على طبيعه اللحم واجزا على طبيعه التفاح وكذا القول في ساير الاجسام الا ان تلك الاجزا اختلط بعضها بالبعض ولاجل ذلك الاختلاط لايظهر تلك الطبايع فاذا انضم بعض تلك الاجزا الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعه فظن ان اللحم والخبز قد حدث وليس الامر كذلك بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الاجزا فلما اجتمعت ظهرت

وهولاء هم

وهولاء هم الذين يسمون باصحاب الخلط الذي لانهاية له والمذهب المختار عند ارسطاطاليس وجالينوس وجمهور المتاخرين من الفلاسفه والاطبا ان الذي لم يتولد عن غيره هو العناصر الاربعه واما ما سواها فمتولده عنها اما الاطبا فقالوا انا شاهدنا الاجسام المعدنيه والنباتيه والحيوانيه متولده عن هذه الاربعه ولم يدل دليل على كون هذه الاربعه متولده عن غيرها فلاجرم حكمنا بانها هي الاستقصات اما ان المعادن والنبات والحيوان يتولد عن اختلاط العناصر الاربعه فالذي يدل عليه طريقة التركيب والتحليل اما طريقة التركيب فهي ان ابدان الحيوان متولده من المني ودم الطمث والمني انما يتولد من الدم فكانت الابدان متولده من الدم والدم انما يتولد من الغذا والغذا اما حيواني واما نباتي اما الغذا الحيواني فيكون البحث عن كيفية تولده كالبحث عن تولد الحيوان الاول ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخره الى الاغذيه النباتيه فالحيوان يتولد من الدم والدم من الغذا والغذا والابدان تنتهي الى النبات والنبات انما يتولد من هذه العناصر الاربعه فانه اذا اختلط الما بالارض ووصل اليه الهوا الموافق وتاثير الشمس وساير الكواكب تولد النبات فبهذا الطريق عرفنا ان تولد هذه الاجسام المعدنيه والنباتيه والحيوانيه عن هذه الاربعه واما طريقة التحليل فهي انا لو وضعنا قطعه من جسم حيواني او نباتي او معدني في قرع وانبيق وسلطنا عليه النار انفصل من ذلك الجسم رطوبات مائيه وانفصل عنه جسم بخاري هوائي وبقي في اسفل القرع جسم ارضي وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان مركبا من هذه العناصر ولقايل ان يقول هذه الطريقه انما تتم ببيان امرين احدهما ان يجري في الكل ولاشك انها لم تجر الا في البعض فانا لم نشاهد ان الذهب انما يتولد في معدنه بسبب اجتماع اجزا العناصر ولم نشاهد ان الذهب عند تسليط النار عليه يتحلل الى اجزا الاجسام العنصريه ولم نشاهد ذلك في الياقوت ولاشك ان اعتبار التركيب والتحليل في البعض لايفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن الضعيف وثانيهما ان يدل على ان جرم النار استقص لهذه المركبات ولاشك انها لم تدل الا على تولد هذه المركبات من امتزاج الارض والما والهوا انما يكمل بتاثير الشمس وساير الكواكب فاما ان يدل طريقه التركيب والتحليل على ان جرم النار صار جزا من اجزا بدن الحيوان والنبات والمعادن فهذا

كالمابوس وزعان الاول في كيفيه تولد الاجسام التي قلنا عن هذه الاسطقسات قال
ابن سينا هذه الاسطقسات منفعله بحسب فعل الموثرات السماويه ويدل على تاثير
الشمس ان بسبب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس تحصل الفصول الاربعه وبسبب
اختلاف الفصول الاربعه تختلف احوال هذا العالم ويدل على تاثير القمر نضج الفواكه والثمار واختلاف
المد والجزر باختلاف زيادة نوره ونقصانه قال والموثر الظاهر قربا هو الشمس فاذا اشرقت
على صفحة الارض حللت وصعدت فالمحلل الرطب بخار والمحلل اليابس دخان ذكر ابو
الخير بن سوار في اول الكتاب الذي صنفه في الهاله وقوس قزح ان كل واحد من هذه الاسطقسات
يستحيل الى الآخر وان ذلك المستحيل يكون في حال استحالته شيئا ثالثا غير ما منه استحال
وغير ما اليه يستحيل وهو الذي سموه بخارا وهذا الكلام صريح بان البخار شي غير الما وغير
الهوا قال الامام وذلك باطل قطعا بل البخار اجزا مائيه صغيره مختلطه باجزا هوائيه صغيره
بحيث لا يتميز في الحس شي من اجزا العنصر عن شي من الثاني لصغر الاجزا لا يقوى الحس على
التمييز فيرى كانه شي اخر مخالف للما والهوا مع انه في نفسه ليس الا الما والهوا على كل تقدير قال
ابن سينا فاذا صعد احدث عن البخار الصاعد غيم وسحاب ومطر وثلج وبرد وما يسمى هاله
وقوس قزح بسبب اتفاق امور ذكرت في غير هذا الكتاب ويحدث عن الدخان الصاعد الكواكب
ذوات الاذناب والشهب وعلامات حمر هايله في الجو والرياح وغير ذلك باسباب ايضا تذكر
في غير هذا المكان ويحدث عن الريح اذا احتبست تحت السحاب لشدة حركتها صوت الرعد وينفصل
اي الريح مشتعله برقا او صاعقه ان كانت الريح غليظه كثيره وهذه الابخره والادخنه اذا
احتبست في الارض ولم تتحلل حدث منها امور اما الابخره فتنفجر عيونا واما الادخنه فتزلزل
الارض وربما خسفت وربما خالطت تلك الادخنه نارا مشتعله لشدة الحركه كالريح المحتبسه
تحت السحاب حيث يحدث لشدة حركتها صوت وينفصل برقا او صاعقه واذا لم تبلغ قدر الابخره
والادخنه المحتبسه في الارض في القوه والكثره ان تفجر عيونا او تزلزل بقيت فاختلطت على
ضروب من الاختلاط مختلفه في الكم والكيف وذلك الكيف يسمى المزاج وحينئذ تتولد منها الاجسام
الارضيه واول ما تتولد المعدنيات فما كان منها يذوب ولا يشتعل مثل الذهب فالغالب

عليه المائيه وما كان منها يذوب ويشتعل مثل الكبريت والزرنيخ فالغالب عليه المائيه والهوا ئيه
وما كان منها لا يذوب فالغالب عليه الارضيه وما كان منها يتطرق ففيه دهنيه لا محاله وما
كان يذوب ولا يتطرق ففي سمه خالصه ولا دهنيه فيه قال فاذا ركبت الاسطقسات تركيبا
اقرب الى الاعتدال حدث النبات وهو يشارك الحيوان في قوى التغذيه والتوليد وله
نفس نباتيه هي مبدا استبقا الشخص بالغذا وتنميته به واستبقا النوع بتوليد مثل
ذلك الشخص واعلم انه سبق ان من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتيه الا هذه الثلاث
قوى ومنهم من يقول بل النفس النباتيه صورة موجوده في جسم النبات يتفرع عنها هذه
القوى وقول ابن سينا له نفس نباتيه الى اخره يحتمل الوجهين قال ثم ابتولد الحيوان
باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستحقا لان يكمل بنفس دراكه محركه بالاختيار وعلى هذا الكلام
سوال فانه يشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد
والمباحث الطبيه دلت على ان اشد الاعضا اعتدالا هو جلد الانامل لا سيما جلد السبا به
واكثرها حراره هو القلب والروح فلو صح قولنا انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد
لقبول النفس اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلد السبابه لا الروح
والقلب وحيث كان التالي كاذبا وجب ان يكون المقدم ايضا كاذبا واعلم ان الخلق عظيم جموا
انه لا معنى لهذه النفس الا المزاج المعتدل وابطله الامام بوجوه لا يخلو شي منها عن نظر وهل
النفس شي واحد وذلك الشي هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا وقد سبق انه الحق
قال ابن سينا ثم اختص الانسان بنفس ناطقه لان مزاجه اقرب الامزجه الى الاعتدال
فاستوكرته النفس الناطقه ولها قوتان احديهما معده نحو العمل والثانيه معده نحو النظر
وخاصيتها تصور المعاني الكليه كما سبق قال وهذه الاسطقسات لا بد ان تكون موصوفه
بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال منها ثم ان المشاهده تدل على ان الاجسام البسيطه
خاليه عن الكيفيات المطعومه والمذوقه والمشمومه واما الكيفيات المبصره فالبسايط خاليه
عنها اما النار فمستقيم الدلاله على انه غير ملونه واما كون الهوا كذلك فذلك ظاهر واما
الما فاما ان لا يكون له لون او يكون له لون ضعيف واما الارض فمن الناس من قال الارض

الخالصه ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون لا يعين على الفعل والانفعال
الذي يوجب حدوث الامزجه فثبت ان الكيفيات المحسوسه بالحواس الاربعه لا تاثير لها في هذا
الباب فبقي ان يكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب هي الكيفيات الملموسه وهي الحراره والبروده
والرطوبه واليبوسه وماسوي هذه الاربع من الكيفيات الملموسه فهي على ثلثه اقسام احدها ما
هو كيفيه حادثه بالمزاج وهي مثل اللزوجيه والهشاشه وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول
الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لاجلها حدث المزاج وثانيها كيفيات حاصله في البسايط
لكنها تكون تابعه لتلك الاربعه المذكوره مثل التخلخل واللطافه فانهما تابعان للحراره ومثل
الانقباض والكثافه فانهما تابعان للبروده وثالثها الكيفيات المحسوسه الموجوده في الاجرام
البسيطه التي لا تكون تابعه لتلك الاربعه وهي مثل الثقل والخفه الا ان هاتين الكيفيتين
لا توجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما توجبان التباعد والثبات فثبت بهذا البيان
المبني على الاستقرا ان الكيفيات القايمه بالاستقصات الاول المعينه على الفعل والانفعال
ليست الا هذه الاربع وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه فثبت ان الاستقصات
الاول لا بد ان تكون حاره وبارده ورطبه ويابسه فاذا تركبت حصل التركيب من حار ويابس
وهو النار وحار رطب وهو الهوا وبارد رطب وهو الما وبارد يابس وهو الارض الفرع الثاني
اختلف القايلون بالمزاج مذهب ابن سينا الى ان هذه العناصر اذا امتزجت لم تفسد صورها
المقومه لها التي تنبعث منها كيفياتها المحسوسه والا فلا مزاج بل اذا امتزجت استحالت في
كيفياتها المتضاده المنبعثه عن صورها متفاعله فيها حتى تكتسي كيفيه متوسطه وهي المزاج وذهب
قوم منهم الى ان العناصر لا تستحيل لا في الكيفيه ولا في الصوره المقومه وزعموا ان الما اذا
سخن لم يستحل في كيفيته بل فشت فيه اجزا ناريه دخلته واحتج الاولون بالحكاك والمخضخض
حيث يحمي من غير وصول نار غريبه اليه واعترض بان النار منه سترها الحك والخضخضه ورد
بانه لو كان كذلك لكان جميع الناريه المنفصله عن الخشب موجوده فيه وذلك محال فانه لو لم
يكن في الخشب من الناريه الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كمونا لا يبرزه
رض ولا سحق ولا تلحقه لمس ولا نظر وكلا المذهبين ضعيف غير متعين فان من الجايز ان العناصر

اذا اختلطت وتفاعلت في كيفياتها فسدت صورها المقومه لا لفساد كيفياتها وتكونت صوره اخرى
للاجسام المعدنيه او النباتيه او الحيوانيه بحسب اختلاف تلك العناصر بالكميه وهذا ليس ببعيد
فان ابن سينا فيما سبق جوز استحالة بعض العناصر الى بعض بفساد الصوره المقومه للهوايه
وتكون صوره الناريه بالعكس وكذلك بقيه العناصر بل من الجايز ان العناصر اذا امتزجت فسدت
صورها النوعيه والجسميه وحدث صوره المعدن او النبات او الحيوان النوعيه والجسميه
وهذا ايضا ليس ببعيد فان هذا الشيخ فيما سبق ايضا جوز انه اذا فسدت الصوره المائيه فسدت
الجسميه التي كانت وحدث جسميه اخرى بالعدد موافقه في النوع والله اعلم وهذا في الباب
سهل ان قيل بالفاعل المختار الكتاب الخامس في الصور النوعيه لما سلم ابن سينا
واتباعه اختلاف الاجسام بالحقيقه وادعى تماثلها في الصوره الجسميه اثبتوا لكل جسم صوره
جوهريه تقوم جسميته وتميزه عن غيره نسبتها الى الصوره الجسميه نسبه الصوره الجسميه الى
الهيولي وسموها نوعيه لتنوع الاجسام بها كالناريه والهوايه والمائيه والارضيه والنفس
النباتيه والحيوانيه وقالوا لولا ذلك لتشابهت الاجسام في قبول الانفكاك والالتيام والاين
والوضع لتماثلها في الجسميه والحق ان الجسميه هي كون الجسم قابلا للابعاد وهو خارج عن الحقيقه
فلا يلزم من اشتراك جميع الاجسام فيه اشتراكها في شي من العوارض فضلا عن كلها وان الصور
النوعيه التي اثبتوها لكل جسم هي حقيقته التي هو بها هو وهي غير مركبه من جوهرين احدهما صوره
جسميه والاخر صوره نوعيه بل هي شي واحد متصف بصفتين ثم لو اوجب اختلاف الاجسام
بالاين والوضع اختصاص كل جسم بطبيعه لتماثلها في الصوره الجسميه لاوجب اختصاص كل
جسم بطبيعه تعلله بطبيعه اخرى ويلزم التسلسل فان قيل الاحوال السابقه على حصول
هذه الطبيعه هي التي اعدت هذه الماده لقبول هذه الطبيعه بعينها قلنا والاحوال
السابقه على حصول هذا الجسم في هذا الحيز هي التي اعدت هذا الجسم لان يحصل في هذا الحيز
المعين والذي يحقق هذا ان جماعه من الحكما قالوا ان الفلك لما استدار على ما في جوفه عرض
لما قرب منه ان صار حارا بسبب حركه الفلك وعرض لما بعد منه ان صار باردا وعلى هذا
التقدير فاختلاف طبايع هذه الاجرام معلل باختلاف امكنتها وعند هذا التسليم اختلاف امكنتها

[illegible]

معلل باختلاف طبايعها فما لم يبطل بالدليل ما قالوه لم يصح ما ذكره وايضا اما ان يقال حصل
في المادة صورة واحدة وتلك الصورة هي الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والاين والشكل
او يقتضي بحسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسة صورة واحدة والاول باطل على قولهم
لان مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان مذهبهم ان المادة
الواحدة لا تتقوم بصورتين معا في درجة واحدة واذا بطل القسمان فسد ما قالوه واحترزوا
بدرجة واحدة عن تقوم المادة بصور في درجات كالجسمية والنباتية والحيوانية والنطقية
والفلكية والحق احالة التخصيص على الفاعل المختار **الكتاب السادس** في احوال الجسم
وفيه ابواب الباب الاول في تناهي الاجسام وفيه مسايل الاولى ذهب الحكما والمتكلمون الى
انه لا يجوز ان يكون جسم موجودا بالفعل بلا نهاية واثبت الهند اجساما غير متناهية واحتج
الاولون بان كل غير متناه فانه يمكن ان يفرض في داخله حد ويفرض ابعد منه في بعض الجهات
حد اخر فاذا توهمنا خطا يتصل من الحد ممتدا الى غير النهاية واخر يبتدي من الحد الثاني
كذلك لم يخل اما ان يكون ما يبتدي من الحد الثاني اذا طبق في الوهم على ما يبتدي من الحد
الاول يحاذيه ويساويه ولم يفضل احدهما عن الاخر وهو باطل لان المساوي للزايد ناقص
وان فضل فهو متناه والفضل متناه فالجملة متناهية واعترض على الحكما بان النفوس الناطقة
والحركات الماضية غير متناهية عندكم مع ان الموجود منها الى زماننا ازيد من الموجود منها
الى زمان الطوفان وعلى المتكلمين بان الكل عندكم غير متناه مع انه يمكن ان يتوهم في داخله بعد
الى غير النهاية واحدهما ازيد من الاخر وعلى الفريقين بان استمرار وجود الله عز وجل غير
متناه اجماعا مع انه من الازل الى هذا الزمان ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان
الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان فيبطل وجه التطبيق والحق بعد
بعد تسليم ان توهم الجملتين والبعد نزاع في تحقق التطبيق انه لا يلزم النهاية الا اذا انقطع
الناقص من الطرف الاخر عند التطبيق اما اذا فرض عدم نهاية الناقص فلا يلزم من
التطبيق وهو مقابلة الجزء الاول من الزايد بالجزء الاول من الناقص والثاني بالثاني
الا ان مقدار الفاضل من الجملة الزايدة ليس في مقابلته شيء من الناقصة واحتج الهند بان الاجسام

لو كانت متناهية كان الخارج عنها باسرها اما ان يكون متميزا منه جانب عن جانب واما ان لا يتميز
فان تميز لم يكن ذلك عدما محضا لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز
بل لا بد ان يكون امرا وجوديا ولا شك في انه يكون مشارا اليه فيكون مقدارا فيكون جسما فالخارج
عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما ان لم يتميز جانب عن جانب فهذا محال لان العقل الصريح
يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي القطب الجنوبي وانكار ذلك مكابرة في
البديهيات اجاب الحكماء بان الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول وسلم
المتكلمون ان التميز عن العقل لكن زعموا ان تلك الاحياز امور تقديرية غير موجودة فروع
الاول الجسم منتهي منبسط وهو السطح والسطح بالخط والخط بالنقطة الثاني النهايات لا تدخل
في حقيقة الاجسام فالجسم لا يتقوم بالمثله ولهذا انهم توهموا الجسم ونازعوا في النهايات الثالث المشهور
المنقول ان النقطة عدمية لان نهاية الشي انقطاعه وانقطاعه كونه فني ولم يبق منه شي البتة
وقال الامام وجودية لان الخط متناه بالفعل فنهايته موجودة بالفعل ولا معنى للنقطة الا نهاية
الخط كما سياتي وكلامه في شرح عيون الحكمة يشعر بانها عدمية فتناقض الرابع النقطة لم يجتمع
يحصل منها الخط والا فالوسطانية تحجب الطرفين فتنقسم وهي لا تنقسم لانها طرف الخط ولو
انقسمت لفرض فيها جزآن فيكون الطرف هو القسم الثاني فقط لا المجموع فلا يكون الطرف
طرفا هذا خلف **المسالة الثانية** النفوس الناطقة متناهية عند المتكلمين فان الموجود
منها الى زماننا ازيد من الموجود منها الى زمان الطوفان فيجي وجه التطبيق وقال الحكما ما
ليس له ترتب في الطبع ولا في الوضع كالنفوس الناطقة فعدم النهاية فيه غير محال ووجه
التطبيق انما ياتي فيما له ترتب في الوضع كالاجسام والابعاد او في الطبع كالعلل والمعلو لات
لانه اذا قوبل الشبر الاول من البعد الناقص بالشبر الاول من المقدار الزايد وجب ان
يقابل الثاني بالثاني ووجب انتها الناقص الى الانقضا والعدم والا لساوي الزايد
الناقص ويلزم انتها الزايد لانه انما زاد بمتناه وكذلك العلل والمعلولات اذا قوبل المعلو ل
الاخير من الجملة الناقصة بالمعلول الاخير من الجملة الزايدة فان الامر كذلك كما ياتي في العلم
الكلي واما الكثرة التي ليس فيها ترتب في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيها والحق

ولكن انه لا فرق المسئلة الثالثه قال متاخروا الفلاسفه لا دليل علي نهايه العقول وذكروا
دليلا علي وجود عشره منها ذكرناه في باب وحدانيه الله عز وجل الباب الثاني فيما لابد للجسم منه
كل جسم فلابد له من اين ووضع وكيف وكم وذلك لغير حقيقته لانه لو ترك وطباعه غير مقسور
لاختص بحد وكم وشكل وكيف اما لتخصيص الرب اياه بذلك او لجعل الرب اياه مقتضيا لذلك
وفي الباب فصول الاول في الاين وفيه مسايل الاولى الاين عباره عن نسبه الشي الي مكانه
والمكان يطلق علي السطح الذي يستقر عليه المتمكن قال ارسطو هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي ولا خلاف في وجوده ويقال الابعاد مساويه لابعاد المتمكن
يدخل فيها ابعاد المتمكن ولا يجوز ان لا يشغلها جسم ولبعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثه قايمه
لا في ماده من شانه ان يملاه الجسم وان يخلو عنه ولحاله بعضهم بهذين المعنيين لان الابعاد اما
عدميه او وجوديه والاول باطل والاول لما قبل الزياده والنقصان والثاني كذلك لانه
لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين وجوابهما مذكور في الخلا وفي تداخل الابعاد وجوزه
افلاطون بالمعني الاول للعلم البديهي بان بين طرفي الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا ينفذ جزم
المائيه فاذا خرج الماء من الطاس واشتغل الهوا اليه فانه ينفذ بعد الهوا في ذلك البعد الممتد
بين طرفي الطاس واجيب بانه بعد مفروض لا موجود وجوزه المتكلمون ولكثير من قدما الفلاسفه
بالمعني الثاني وهو الخلا وسياتي المسئلة الثانيه تداخل الابعاد الموجوده محال لانه لو دخل
بعد في بعد لحصل في اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما وهو محال كما ان كون الحاصل من
مجموع واحدين مثل احدهما او من مجموع عددين مثل عدد محال فان قيل المجموع من نقطتين ليس اكبر
من نقطه قلنا لان النقطه لا حصه لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصه في الكبر والعدد
له حصه في الكثره فكان الحاصل من مجموعهما ازيد من احدهما ولذلك كان المجموع في خطين لجانب
العرض ليس اكبر من احدهما والمجموع من سطحين في جانب العمق ليس اكبر من احدهما فان الخط في
جانب العرض والسطح في جانب العمق لا مقدار له فرع لا يجوز تداخل الاجسام خلافا للنظام لان
تداخل البعدين الموجودين محال لا لانهما متماثله فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم
والعوارض ويفضي الي اتحاد الاثنين فانها مختلفه كما سبق المسئلة الثالثه الابعاد غير متناهيه

عند المتكلمين والهند خلافا لمتاخري الفلاسفه لانا لو فرضنا انفسنا واقفين علي طرف العالم
الجسماني فان بديهة عقولنا تحكم حكما جزما بانا في هذه الحاله مميزين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا
ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه الحاله كما انا لا يمكننا ان نشكك انفسنا في ساير البديهيات ولو
جاز الطعن في احد الجزمين لجاز في البقيه فلا يمكن الحكم بصحة البديهيات الا بالدليل لكن الدليل
موقوف علي البديهيات فيلزم الدور واحتج الفلسفي بانا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا اخر متناهيا هيا
موازيا للاول لم يكن ميل للمتناهي من الموازاه الي المسامته والثانيه اتفاق واما الاولي فلانه
لو مال الي المسامته فلابد من نقطه هي اول نقط المسامته ولا اول لنقط المسامته لان الفرض
ان الخط غير متناه فما نقطه الا وفوقها نقطه وعورض بانه لو كانت الابعاد متناهيه لكان اول نقط
المسامته طرف محور العالم اذ هو ابعد الابعاد وليس اولها لانه اذا صار طرف الخط الموازي مسامتا
لطرف هذا المحور حدث زاويه ولا شك ان تلك الزاويه قابله للقسمه فالخط الخارج علي زاويه
اضيق منها يكون طرفه مسامتا لا محاله لنقطه فوق طرف محور العالم فلا يكون طرفه اول نقط
المسامته واستدلوا ايضا بحجه التطبيق وقد عرفت ضعفه والحق التناهي في الابعاد الموجو ده
وعدمه في الابعاد الموهومه خلافا للهند والفلاسفه وما ذكره الفلاسفه انما يرد علي الهند لا
علي المتكلمين فان الخلا نفي محض وعدم صرف فلا يوصف بالتطبيق ولا بالموازاه والمسامته
علي انا اذا عرضنا علي عقولنا ما ذكرناه اولا من جزمنا بالتمييز عند فرض وقوفنا علي طرف العالم
الجسماني وعرضنا ايضا عليها هذه المقدمات التي ركب منها هذين الدليلين وجدنا ما ذكرناه
اقوي عند الفطره الاولي والعقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد المجادلات والالف
لكثير الشكوك والشبهات ولاجل ذلك كان الذين بقوا علي الفطره الاولي يحكمون بصحة
هذه المقدمات ولا يكادون يحكمون بصحة تلك فعلمنا ان هذه المقدمات اولي بالقبول من
تلك المقدمات تنبيه اذا كانت الابعاد متناهيه كانت الجهات وهي الحدود التي يقصد بالحركه
الوصول اليها متناهيه وكان العالم متناهيا والا لم يكن بعد الا وورا بعد اخر فلا يكون البعد
متناهيا وقد فرضناه متناهيا هذا خلف المسئلة الرابعه الخلا وهو بعد يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثه قايمه لا في ماده من شانه ان يملاه الجسم وان يخلو عنه جايز عند المتكلمين خلافا للهند

ومتاخري الفلاسفه لنا ان الاجسام متناهيه والابعاد المفروضه غير متناهيه فيلزم وقوع
الخلا واستدل ايضا بانه ان وقعت صحيفه ملسا على مثلها دفعه كان الوسط اول زمان الرفع
خلا وفرعان احدهما قيل الخلا موجود لما سبق ولانه لو لم يكن خلا لزم من حركه بقه تدافع جمله العالم
قيل تكاثف امامها وتخلخل ماوراها اجيب بانه فرع على الهيولي وقد ابطلناه قالوا يحتمل التقدير
بالزياده والنقصان فان الخلا بمقدار ذراع يكون نصف الخلا الذي يكون ذراعين وثلث الذي
يكون ثلثه اذرع فيكون مقدارا وحينيذ فاما ان يمنع من دخول جسم اخر فيه فيكون ملا لا خلا
واما ان لا يمنع فيلزم من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما وذلك محال واجيب بانه
انما يحتمله تقديرا لا تحقيقا فلا يلزم من اجتماع البعدين بعد مثل احدهما قالوا لو كان موجودا وفرضنا
زمان الحركه في فرسخ خلا ساعه مثلا وفي ملا عشر ساعات لكان في ملا اخر قوامه عشر قوام الاول
ساعه فيكون زمان ذي المعاوق مثل زمان عدم المعاوق هذا خلف واجيب بالمنع بل زمان
ذي المعاوق يكون ساعه وعشر تسع ساعات لان الحركه من حيث هي توجب زمانا والله اعلم ٥
الفرع الثاني اتفق المعترفون بالخلا على ان خارج العالم خلا ثم اختلفوا فقال المتكلمون
وبعض متقدمي الفلاسفه لانهايه له وقال بعضهم ان خارج العالم من الخلا بمقدار ما يتنفس
السما واما داخل العالم فقال بعضهم انه لا خلا فيه الفصل الثاني في الوضع وهو الهيه الحاصله
للجسم بسبب ما بين اجزايه من النسب وسبب ما بين تلك الاجزا وبين امور الخارجيه عنه
من النسب وفي الفصل مسايل الاولى ذهب اصحاب فيثاغورس الى ان الاشكال الاسطقسات
كريه خلا النار الطبي فانهم يجعلونها في شكلها صنوبريا وقال متاخروا الفلاسفه شكل البسيط
كري لان كل شكل يقتضيه طبيعه بسيطه فاجزاوه متشابهه ولا شي مما ليس بكره اجزاوه
متشابهه فلا شي من الشكل الذي يقتضيه طبيعه بسيطه ليس بكره قال الامام وللقايل
ان يقول قولكم ان كل شكل يقتضيه طبيعه بسيطه فاجزاوه متشاكله منقوض بصور ثلثه م
الصورة الاولى ان الشكل الكري مقتضى الطبيعه البسيطه ثم ان الكره المجوفه لها مقعر ومحدب
ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها المساحه فان مساحه محدب كل كره اعظم من مساحه مقعرها
والثاني ان المحدب موصوف بالتحدب والمقعر موصوف بالتقعر وهما امران مختلفان متضادان

والثالث ان كل فلك فانه مماس بمحدبه شيا اخر على سبيل الوجوب وهذه احوال مختلفه الصورة
الثانيه ان كل فلك فانه جرم بسيط واحد ثم ان جرم الكواكب مركوز في بعض جوانب ذلك الفلك
دون بعض فطبيعه ذلك الفلك واحده وقد اختلفت الاثار الصورة الثالثه اذا انفصل الفلك
الخارج المركز عن كليه كل فلك وبقي منهما متممان احدهما من داخل والاخر من خارج وكل متمم فانه يكون متمم
الثخن لا محاله فههنا الطبيعه واحده وقد اختلفت الاثار الصوره الرابعه الماده التي يتولد منها بدن ن
الحيوان اما ان يكون بسيطه او مركبه فان كانت بسيطه فالقوه المصورة الحاله فيها يجب ان يفيد
اثارا متشابها فوجب ان يكون شكل الحيوان هو الكره هذا خلف وان كانت الماده مركبه والمركب
مركب عن البسايط وكل واحد من تلك البسايط يجب ان يكون كره فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموما
بعضها الى بعض هذا خلف المسله الثانيه قالوا جمله العالم كره واحده لان بسايط العالم كرات
فيجب ان يحوي بعضها على بعض على وجه يحصل من مجموعها كره واحده لانها لو كانت متباينه لزم وقوع
الخلا وذلك محال وللقايل ان يقول بعد تسليم ان بسايط العالم كرات ان الخلا ليس بمحال ثم ان
سلمناه فلم لا يجوز ان يقال ان هذه الافلاك التسعه مع ما فيها من العناصر يكون مركوزه في ثخن فلك
اخر فيكون كره التدوير مركوزه في ثخن الفلك الحامل ويكون في ثخن ذلك الفلك الف الف من
الكرات كل واحده منها مثل الفلك الذي نسميه بالفلك الاعظم بل يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك
الفلك الكبير ايضا مركوزا في ثخن فلك اخر قال الامام وعند ذلك يظهر ان الحق قوله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو المسله الثالثه الشكل زايد على الجسم لانا اذا جعلنا الشمعه كره ازداد
الثخن وانتقص الطول والعرض واذا جعلناها صفيحه انعكس الامر فالجسميه باقيه والشكل
غير باق فالجسميه غيره الفصل الثالث في الكيف وهو العرض الذي لا يقتضي قسمه ولا نسبه
وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسه باحد الحواس الخمس وهذا ان كان راسخا يسمى الزوال
يسمى بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال يسمى بالانفعالات واما ان يكون من الاعراض
المختصه بذوات الانفس وهذا ان كان راسخا يسمى ملكه وان كان سريع الزوال يسمى حالا واما ان
يكون استعدادا نحو القبول وهو اللاقوه او نحو اللاقبول وهو القوه واما ان يكون عرضا خلاف هذه
الاقسام وزعموا انه هو الكيفيه المختصه بالكميه واما بالكميه المتصله كالاستقامه والانحنا

او بالكميه المنفصله كالزوجيه والفرديه ولا خامس لها بالاستقرا **القسم الاول** المحسوسات
وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهره الى الملموسات وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه
وتسمى كيفيات اول لتكيف البسايط بها اولا والخفه والثقل والصلابه واللين والملاسه والخشونه
والى المبصرات وهي الالوان والاضوا والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي
الطعوم والى المشمومات وهي الروايح **القول في الملموسات** وفيه مسايل الاولى الحراره والبروده من
اظهر المحسوسات والحراره كيفيه تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف
فالالطف فتنضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام شديدا واللطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال فتفيد حينئذ سيلانا ودورانا لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب
ولما ان كان الكثيف غالبا كالحديد وتصعيدا بالكليه ان كان اللطيف اكثر **فايده** فتحدث الحراره
بالحركه ودليله التجربه **المسلة الثانية** منهم من جعل البروده عدم الحراره وهو خطا لانا نحس من
البارد بكيفيه مخصوصه فذلك المخصوص ليس هو عدم الحراره لان العدم لا يحس به ولا الجسم والا
لكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبروده **الثالثة** الرطوبه عبارة عن اللاممانعه
عند متاخري الفلاسفه ورد بانه عدم والعدم لا يحس وقيل هو سهوله التشكيل والتركيب وقيل
سهوله الالتصاق واليبوسه مقابلتها **المسلة الرابعة** في الثقل والخفه غير الحركه لان الحجر المسكن
في الهوا يسرا يحس بثقله والزق المنفوخ تحت الما يسرا يحس بخفته مع عدم حركتهما ويسميهما الحكما
ميلا والمتكلمون اعتمادا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعه عنه
واليه **الخامسة** الصلابه ممانعه الغامز واللين عدمها فلا يكون وجوديا **السادسه** الملاسه
استوا وضع الاجزا والخشونه مقابلها **القول في المبصرات** وفيه مسايل الاولى ذهب الفلاسفه
الى ان المحسوس بالبصر احساسا اوليا هو الالوان والاضوا وذهب المتكلمون الى ان الاجسام
مريه لانا نرى الطويل والطول ليس عرضا والا فتقابله اما جز واحد فيكون اكبر مقدارا
فينقسم وهو محال لما سبق او باكثر فيقوم الواحد بمتعدد وهو محال لما سياتي واعترض الفلاسفه
بعد تسليم الجوهر الفرد بمنع ان الطول نفس الجوهر والا لكان الجوهر الفرد طويلا فنعود الانقسام
بل هو عبارة عن تالف الاجسام من جوهرين في سمت مخصوص والتالف عرض فلا يجب ان

يكون الجسم هو المرى واجاب الامام بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا يعقل في العرض
فعلمنا ان المرى هو الجوهر ويشبه ان يكون ذلك دليلا غير الاول **المسلة الثانيه** الالوان اظهر
المحسوسات ماهيه واختلف في الخالص فقال الاولون هو السواد والبياض انما يتخيل من اختلاط
الهوا بالاجزا الصغار الشفافه كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض
البيض المسلوق ومنهم من قال الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة **المسلة الثالثه** واما
الضو فقيل انه اجسام شفافه تنفصل عن المضي قال الامام وهو خطا لان الاجسام متساويه
في الجسميه ومختلفه في كونها مضيه ومظلمه وما قاله ليس بشي لاختلاف الاجسام بالحقيقه والجسميه
كونها قابله للابعاد **المسلة الرابعة** الضو شرط وجود اللون عند ابن سينا وشرط رويته عند الامام
وقيل هو اللون ورد بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمه **تنبيه** الضو الحاصل
من مقابله المضي لذاته يسمى ضيا ان قوي وشعاعا ان ضعف والحاصل من مقابله المضي بالغير
كالحاصل من مقابله القمر يسمى نورا والحاصل من مقابله الجسم المقابل للمضي يسمى ظلا ولا يحس به في
الهوا لضعف لونه والمترقرق على الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا بريقا
كما للمراة **المسلة الخامسة** قالت المعتزله شرط لون الشي في الشاهد مريا ثمانيه امور احدها
سلامه الحاسه والثاني كون الشي بحيث يكون جايز الرويه والثالث ان لا يكون في غايه القرب
والرابع ان لا يكون في غايه البعد والخامس ان يكون مقابلا للراي او في حكم المقابل والسادس
ان لا يكون في غايه الصغر والسابع ان لا يكون في غايه اللطافه والثامن ان لا يكون بين المري
والراي حجاب وادعى ابو الحسين البصري العلم الضروري بان ما لا يكون مقابلا للراي ولا في حكم
المقابل يمتنع رويته وقوله في حكم المقابل احترازا عن ثلث صور احدها انا نرى الاعراض وهي غير
مقابله للراي الا انها حالة في الاجسام المقابله للراي فكانت في حكم المقابله وثانيها انا نرى وجوهنا
في المراه ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المراه ثم ينعكس
من المراة الى الوجه فبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها الشي الذي
يوضع في المطوبه فانه وان لم يكن في مقابله العين الا ان الشعاع ينعطف عليه ويصيبه فهو
ايضا في حكم المقابل **المسلة السادسه** قيل كل ما كان مريا فلابد وان يكون له لون وشكل ودليله

الاستقرا المسالة السابعة الظلمه منهم من قطع بكونها سوسه قال الامام والاقرب انها عدم الضو
عن ما من شانه ان يصير مضيا لان القريب من النار لا يري من بعد منها ويري الهوا المتوسطه بينه
وبينه مظلما والبعيد يري الهوا المتوسط بينه وبين من قرب منها مضيا ويراه فلو كانت وجوديه
لما اختلف الحال وفيه نظر لجواز ان يكون المانع ظلمه محيط بالمري لا بالراي القول
في المسموعات وفيه مسلتان الاولي الحروف كيفيات ما عارضه للاصوات كالشين والسين او
حادثه في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه كالبا والتا ومنه يظهر ان الحروف غير الصوت
المسالة الثانيه ماهيه الصوت غنيه عن التعريف والمشهور ان السبب الاكثري لوجوده تموج
الهوا بقرع او قلع اي بامساس عنيف او تفريق عنيف واما الصدي فهو صوت يحصل من انصراف
هوا متموج عن جبل او جسم املس القول في المذوقات وهي تسعه الحرافه والمراره والملوحة
والحلاوة والحموضه والدسومه والعفوصه والقبض والتفاهه وذلك لان القوه الفاعله لهذه
الطعوم اما الحرارة او البروده او الكيفيه المتوسطه بينهما والقابل لها اما الجسم اللطيف
او الكثيف او المعتدل فالحار ان عمل في الكثيف حدث المراره او في الحر اللطيف حدث الحرافه
او في المعتدل حدث الملوحه والبارد ان عمل في الكثيف حدث العفوصه او في اللطيف
حدثت الحموضه او في المعتدل حدث القبض الا تري ان الثمار التي تتولد تكون في اول
الامر عفصا ثم قابضا ثم حامضا وذلك بسبب ان المادة تكون غليظه في اول الامر فتكون
عفصه ثم تلطف قليلا فتصير قابضه ثم تكمل لطافتها فتصير حامضه ثم تستولي الحراره عليها
فتنقل الي الحلاوة واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومه او في الكثيف حدثت
الحلاوه او في المعتدل حدثت التفاهه فالطعوم اذن تسعه حاصله من ضرب الثلاثه الفاعله
في الثلاثه القابله وقد يجتمع طعمان كالمراره والقبض في الحضض ويسمي البشاعه والمراره
والملوحه في السبخه ويسمي الزعوفه ثم في الفصل مسلتان المسلة الاولي الحرافه تفعل تفريقا
والعفوصه ضدا فالمدرك بحس الذوق كله طعم او امر مركب من الطعم ومن تفريق الحاسه
قال الامام هذا متوقف فيه المسلة الثانيه لا اختصاص لها بهذا المحسوس يجوز خلو الاجسام عن
الالوان والطعوم قال الامام خلافا لاصحابنا لنا ان الهوا لا لون له ولا طعم واحتجوا بقياس

اللون علي الكون وهو خال عن الجامع القول في المشمومات وفيه مسايل الاولي الروايح الموافقه
للمزاج تسمي طيبه والمخالفه تسمي منتنه وليس لانواع الروايح اسما تخصها وقد يقال رايحه حلوه وحامضه
وغير ذلك بحسب ما يقارنها من الطعوم المسلة الثانيه ولا اختصاص لها بهذا المحسوس من القدما
من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقي بعد مفارقتها لما قامت به بانفسها وابطاله بابطال الاعراض تنبيه
هل الادراك بالحواس غير العلم او نفسه جواب ذلك مذكور في اخر مسايل العلم القسم الثاني
في الكيفيات المختصه بذوات الانفس وهي الحيوه والادراك والاراده والقدرة وانواعها واضدادها دها
القول في الحيوه وفيه مسايل الاولي الحيوه صفه لاجلها يصح علي الذات ان تعلم وتقدر واستدل
الجمهور علي ذلك بانه لولا امتياز الحي عن الجماد بصفه لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لم يكن اتصاف الحي دون
الجماد بصحه ان يعلم ويقدر اولي من العكس وقيل هي اعتدال المزاج النوعي وقيل قوه الحس والحركه
والحق هو الاول وهو انها حال لاجله يصح علي الذات ان تعلم وتقدر لتحققها حيث لا مزاج اتفاقا واحتج
ابن سينا في القانون علي انها ليست قوة الحس والحركه بان العضو المفلوج حي وليست له قوه الحس والذابل
حي وليست له قوه التغذيه والنبات متغذ وليس بحي وهذا الاحتجاج انما يمنع ان يكون هي نفس
الحس والحركه لا قوتهما لجواز ان يكون القوه باقيه وانما لم يفعل لمانع واما غاذيه النبات فيجوز ان يكون
مخالفه لغاذيه الحيوان بالنوع والماهيه والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام وزعم بعض الجهميه
والصابيه انها صفه تستلزم الحركه وهو سبب ومكابره ان اراد الحركه الاختياريه فانه كان يعلم
من نفسه انه حي في بعض اوقات كونه ساكنا تنبيه اعتدال مزاج الحيوان حال اعداد جسمه لتعلق
النفس به الذي هو حال المحصل للحياه التي هي حال معد للادراك والحركه المسلة الثانيه القايلون
بهذه الصفه منهم من اثبت الموت صفه وجوديه محتجا بقوله تعالي خلق الموت والحيوه فعلي هذا
هو حاله تحصل للبدن لمفارقه الروح وهي زمانه يزول بسببها الاستعداد للحس والحركه ومنهم
من لم يوجوده وزعم انه عبارة عن عدم الحيوه عما من شانه ان يكون حيا واجاب بان الخلق
هو التقدير ولا يجب ان يكون المقدر وجوديا المسلة الثالثه البنيه المخصوصه ليست شرطا لوجود
الحياه خلافا للمعتزله ومتاخري الفلاسفه قال الامام لان القايم بمجموع الاجزا ان كان حيوه
واحده لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيره وان قام بكل جز حيوه لزم من توقف قيام الحياه بجز علي

قيام الحيوة الاخرى بغيره وان يكون الامر من الجانب الاخر كذلك لتماثل الاجزا ويلزم الدور تنبيه
اذا لم يكن البنيه شرطا في الحيوة سهل اعتقاد عذاب القبر كجواز تعلق النفس بجزء من اجزا البدن
القول في الادراكات وهي امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقه بينها وبين غيرها بالضروره
والادراك للشي ان يكون حقيقته متمثله عند المدرك والشي قد يكون محسوسا عند ما يشاهده الحس
وقد يكون متخيلا عند غيبته من الحس وقد يكون معقولا عند ما يجرده العقل عن الاين والوضع
والكم والكيف وغيرها من الامور الزايده على الحقيقه والادراكات الحسيه سبقت واما
الادراكات المعنويه فان تعلقت بنسبه امر الى اخر بالنفي او بالاثبات فتصديقات والا فتصورات الم
والتصديقات علم او جهل والجهل اعتقاد او ظن او شك او وهم لانه اذا حصل في الذهن ان الامر
كذا ولم يحتمل النقيض في نفس الامر لحصوله علم وان احتمل لحصوله جهل ثم ان بعد خطور النقيض
بالبال لعاده او غيرها فاعتقاد صحيح ان طابق وفاسد ان لم يطابق وان قرب ولم يتبادر لحصول المتبادر
ظن وحصول الاخر وهم وحصول المتساويين شك وفي هذا الفصل مسايل الاولى هل العلم
نفس الحكم الذهني او غيره قال الاشاعره لا وقالت المعتزله بل لبعضهم الكلام النفسي فانه وافق
المذهب المعمول المعتزله حيث قال في اللمعات العلم اما تصور وهو حصول صورة الشي في
العقل واما تصديق وهو الحكم على بعض التصورات بنفي او اثبات المسئلة الثانيه واما التصور
وهو صرف من العلم يسمى معرفه فهو حصول صورة الشي في العقل وصورته حقيقته التي هو بها هو
قال الامام لو كان كذلك لزم ان يكون العالم بالحراره والبروده حارا باردا ورد بان المنطبع صورته
ومثاله كالمرتسم في المراة قيل الشي قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين اجيب
بان العاقل والمعقول والعقل المسئلة الثالثه قيل العلم سلبي وهذا ظاهر الفساد وقيل انه
ثبوتي وعلى هذا هو حصول صورة الشي فقط في العقل او الصوره مع انه كذا على وجه لا يحتمل
النقيض وهذا صحيح كما سبق وابطله الامام بما تقدم وبان المعلوم لو كان تمام ماهيته حاضرا في
الذهن لكان من يتخيل البحر حصل في ذهنه تمام ماهيه البحر وذلك باطل وقد عرفت جوابه وقيل
اضافه بين العالم والمعلوم واختاره الامام لما انه لا يمكن ان يعقل كون الشي عالما الا اذا وضعنا
في مقابلته معلوما ومنهم من سمى هذه الاضافه بالتعلق واثبت امرا اخر سماه هذا التعلق

ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالميه والعالميه حاله لها تعلق بالمعلوم فهو الا امور ثلثه
قال الامام وما زاد على الاضافه من العلم والعالميه لم يثبت بالدليل تنبيه هذه الصوره هي الحقيقه
مجرده عن العوارض الغريبه من الاين والوضع والكيف والمقدار وادراكها ليس يعلم بل تخيل او
احساس وكيفيه هذا الادراك تقررت في النفس الناطقه فائده ان قيل اي فرق بين الصور العقليه
والخارجيه قلنا من وجهين احدهما ان الصور الخارجيه متمانعه ومحسوسه وممتنعه الحلول في ماده
اصغر منها على القول بالماده ومندفعه بحدوث ما هو اقوى منها الثاني الصور العقليه كليه لا على
معنى انها كليه في انفسها فانها صور جزئيه في نفوس جزئيه بل لان المعلوم بها كلي او لان نسبتها الى كل
واحد من افراد ذلك النوع على السوا المسئلة الرابعه صور المعلومات قايمه بذات العالم وهو
مذهب ابن سينا او قايمه بذواتها وهي المثل الافلاطونيه وقال الحكماء ان صور المعلومات متحدات
العاقل وهو باطل لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان وان بقي واحد وعدم الاخر او عدما ووجد
ثالث فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بغيره تنبيه من نفي صفات الرب عز وجل قال علمه هو صور
المعلومات القايمه بذاته او بذواتها على اختلاف الراين ونسب ابن سينا في بعض كتبه بتقرير الكلايا
العقليه في ذات موجوده يترتب في شي اخر واعترض على نفسه بلزوم الكثره في واجب الوجود
بناء على ان الصور العقليه لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض واجاب بان الكثره جاءت لازمه
زم متاخره لا داخله في الذات مقومه لان تعقل الكثره هو من لوازم تعقل ذاته بذاته قال وكثره اللوازم
لا تثلم الوحده وكان هذا منه محكيا على الجهال فانه كان ينفي علم الله تعالى بالكليه بدليل تصريحه بذلك
في كتب اخرى حيث يقول انه عالم لا لانه مجمع الماهيات بل لانه مبدا وهو يجعل معنى كونه عالما
كونه مبدا للوجود هذا قال الامام وهذا تصريح بان الله تعالى لا يعلم شيا وهو مقاله منكره فان هذا
المذهب وان كان منقولا عن قدماء الاوايل الا ان الذي اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم
بذاته وعالم بجميع الكليات فلعل ما ذكره ابن سينا هنا رجوعا الى تلك المقاله المنكره المسئلة الخامسه
قيل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين وقيل لا وقال الامام ان فسر بالاضافه لم يجز وان فسر بما
ده يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق بمضاده السواد للبياض ان لم يتعلق بهما لم يتعلق بالمضا
المخصوصه وان تعلق بهما فهو المطلوب وقد تناقض كلام الامام حيث جعل العلم المتعلق بمضاده

السواد للبياض متعلقا بهما معا فان ذلك يقتضي ان العلم ليس هو الاضافة وقد اختار وقبل ذلك
ان ما زاد على الاضافة من العلم والعالمية لم يثبت بالدليل وقيل انه صح ان يعلم احد المعلومين مع
الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وان لم يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الآخر وجب
ان يتعلق العلم الواحد بهما وهذا المذهب باطل عند الامام ان فسر العلم بما يوجب التعلق
المسئلة السادسة العلوم المتعلقة بالامور المختلفة مختلفة وبالمتضادة متضادة لان حصول
صورة الانسان في الذهن مغاير لحصول صورة غيره والعلم بان العالم موجود مضاد للعلم
بانه معدوم وسواء في ذلك اكان العلم اضافة او صفة له اضافة الى المعلوم اما اذا كان اضافة
فظاهر لان الاضافة الى المختلفة والمتضادة مختلفة او متضادة واما اذا كان صفة يلزمها الاضافة
فلان ملزومات المختلفات مختلفة وملزومات المتضادة متضادة وهذا بخلاف القدرة حيث
قلنا تصلح للضدين فان اضافتها عارضة مفارقة فيجوز ان يختلف وان كانت القدرة واحدة ثم
المنافاة بين اعتقادي الضدين لذاتيهما او لامر يرجع الى صارف قال الامام الاقرب ان المنافاة
ذاتية لان الجزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لنقيضه احتمال يستحيل تحققه بدون هذا الشرط
المسئلة السابعة ذهب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل السنة ومن المعتزلة الى ان العلم بان
الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتجوا بانا اذا علمنا بان زيدا سيدخل البلد
غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد الى ان دخل زيد البلد فانا بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل
الآن البلد فعلمنا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد
منا الى علم آخر لطريان الغفلة على العلم الاول وقال ابو الحسين البصري يمتنع ان يكون العلم
بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا لان من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا ثم اجلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك
العلم حتى جاء النهار ودخل زيد البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل الآن في البلد فثبت بهذا
ان العلم بان الشيء سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بلى من علم ان زيدا سيدخل
البلد غدا ثم علم حضور الغد فانه يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيدا دخل
البلد ثم قيل العلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق بها باعتبار

كل واحد منها وفعلي مثل ان تصورت شيئا فتفعله وانفعالي مثل ان تشاهد شيئا فتعقله والتقسيم
الاول صحيح والثاني ايضا ان اريد بالفعلي معنا زايدا على الفعل وان اريد بالفعلي نفس الفعل كما
هو راي ابن سينا فان العلم الفعلي عنده هو علم الله تعالى وهو عنده ليس زايدا على تاثيره في الكا بنات
فهو كذب وكفر لاستلزامه ان يكون الرب سبحانه وتعالى كالجماد وكيف يكون العلم نفس الفعل
والفعل تابع للارادة التابعة للعلم **واعلم** ان تقسيم العلم الى فعلي وانفعالي بهذا المعنى هو من
دسايس ابن سينا الخبيثة فانه اذا تقرر في ذهن المشتغل في هذا العلم الطبيعي ان من العلم
ما هو نفس الفعل لم يستبشع في العلم الالهي الاقتصار عليه في حق الرب عز وجل ونفي صفة زايدة
على التاثير **المسئلة الثامنة** العلوم الحاصلة لنا كلها اما ضرورية او لازمة للضرورية والا
لزم الدور او التسلسل فلا يحصل العلم واللازمة لا بد ان يكون لزومها ضروريا لانه ان بقي
احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما فالعلوم باسرها ضرورية وتوقف اللازم
على تذكر الملزوم لا يقدح في كونه ضروريا وقد لا تسميه النظر لا يفيد العلم فان ارادوا
بالنظر تذكر الملزوم الذي هو الحد الاوسط او ما يقوم مقامه فمذهبهم باطل والا لما ينكر
ناسيا من الضروريات **المسئلة التاسعة** الممتنع غير معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز
ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس بثابت لا يكون معلوما **العاشرة** المعدوم الممكن معلوم
لانه ثابت ونعني بالثابت ما له حقيقة متميزة عن غيرها هو بها هو خلاف ما بينهم عن المعتزلة
وهذا نوع ان المعدوم شيء **المسئلة الحادية عشر** العقل الذي هو مناط التكليف غريزة
يلزمها العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وقيل هو هو لان هذا العقل
من قبيل العلوم والا لصح انفكاك احدهما عن الآخر وذلك محال لاستحالة عاقل لا يعلم
شيئا او عالم بجميع الاشياء غير عاقل ثم انه ليس علما بالمحسوسات لحصوله في البهايم والمجانين
فهو عبارة عن العلم بالامور الكلية وليس من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل
فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال فهو من العلوم الكلية البديهية
وهو المطلوب والحق انه غريزة وهو ما يحصل للنفس ان طبعه عند البلوغ عالما من الاستعدا د
وانه هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات والتغاير لا ينفي جوازه

الانفكاك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذلك العله والمعلول وان سلم فالعقل قد ينفك
عن العلم كما في حق النايم والنقصان الذي لا يكون مستحضرا للشي من وجوب الواجبات واستحاله
المستحيلات المسلة الثانية عشر نسب الى الاشعري ان ادراك الحواس نفس العلم وذهب
الامام الى انه غيره محتجا بانا نبصر الشي ثم نغمض عينا فندرك تفرقه بين الحالين مع حصول العلم
فيهما فان الابصار غير العلم وزعم متاخروا الفلاسفه وابو الحسن الكعبي ان السمع والبصر في الغايب
هو العلم بالمسموعات والمبصرات وهذا باطل والا لكان الواحد منا اذا علم بصوت مسموع او لون
مبصر بخبر الصادق او بغيره وجب ان يكون سامعا رايا فيكون الاعمى بصيرا والاصم
سميعا وذلك محال فرع اختلف القايلون بان ادراك الحواس غير العلم فزعم الفلاسفه وابو
الحسن الكعبي انها عايده الى تاثير الحاسه بصوره المري او غيره والمتكلمون يحتاجون الى المنع
في مثل هذا الاحتمال لتمكنهم ان الله سميع بصير فرع بان اختلف القايلون بتاثير الحاسه فمنهم
من قال الابصار بخروج الشعاع عن العين قال الامام وهو باطل والا لوجب تشويش
الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع ان نري نصف السما لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل
بكل هذه الاشيا او يوثر في جميع الاجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها ومنهم من قال
بالانطباع قال الامام وهو باطل والا لما ادركنا العظيم في الصغير ثم قال وهذا انما يلزم
من قال المري هو الصورة المنطبعه فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغيره في الحدقة
شرطا لادراك المري الكبير في الخارج فلا يرد عليه ذلك واما ادراك الشم فيحتمل ان
يكون لتكيف الهوا المتصل بالخيشوم بكيفيه ذي الرايحه ويحتمل ان يكون لانفصال اجزا
لطيفه منه ووصولها الى خيشومنا كما في المبخرات ويحتمل ان يكون لتعلق القوه المدركه
بالرايحه وهي هناك قال الامام وهذا اضعف الاحتمالات القول في الاراده وهي في
حقنا ميل يعقب اعتقاد النفع فان كان النفع حسنا او وهميا سميت شهوه وان كان
دفعا لانه ان سر سميت غضبا واما في حق الخالق فهي صفه مغايره لكونه تعالي عالما وفاعلا
وامرا مرجحة لبعض مقدوراته علي بعض مخصصه له بوقت حدوثه وهذا مذهب جمهور البصريين
من المعتزله وقال ابو القسم البلخي ارادته لافعال نفسه ايجاده لها وارادته لافعال غيره

امرها

امره بها وقال ابو الحسين البصري معني كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها
ومعني كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب فيها وسياتي تفسير الداعي
قال الامام ولعل مذهب ابي القسم هو هذا وقال قوم من محققي المعتزله الاراده لا تزيد علي الداعي
وهو في الخلق حصول العلم والظن او الاعتقاد باستمال الفعل علي نفع زايد وفي الخالق العلم
باستماله علي المصلحه اذ الظن والاعتقاد فيه ممتنع وقال النظام والبغداديون من المعتزله لا
يوصف الرب بها حقيقة بل مجازا ومعناها في فعل نفسه انه غير مكره ولا ساه وفي فعل غيره
انه امر به لنا في حقنا انا نجد من انفسنا ميلا مرتبا علي العلم فيتغاير وفي حق الخالق ان تخصيص
بعض مقدوراته بالتقديم وبعضها بالتاخير مع امكان تقديم المتاخر وتاخير المتقدم لا بد له
من مخصص وليس ذات الباري لان نسبه الذات الى كل الصفات علي السوا ولا العلم لان العلم
بالمصلحه سابق والعلم بالوقوع تابع ولا القدره ولا التكوين لان شانهما التاثير وشان
الاراده التخصيص ولان نسبه القدره الى المقدورات كلها علي السوا ولا الحياه ولا السمع ولا
البصر وذلك ظاهر ولان الامر بمعني طلب الفعل علي جهه الاستعلا لتحققها بدون مطلوب
منه وامتناع الطلب بدون مطلوب منه ولا صيغه افعل لان السلطان لو انكر ومتوعدا لمن
سد عبده فادعي مخالفته وقصد تمهيد عذره فانه يقول لعبده افعل ولا يريد لان العاقل
لا يريد هلاك نفسه ولوقعت الماموزات كلها لقوله تعالي ولو شا ربك لامن من في الارض
كلهم جميعا فان المشيه هي الاراده كما يجي ولا كون الرب غير مكره ولا ساه والا لزم ان يكون
الاعراض والجمادات مريده لانها ليست بمكرهه ولا ساهيه وفي الفصل مسايل الاولي
تتل الاراده كراهه الضد ورد بان المريد قد يغفل عنه وهي مثل قولهم الامر بالشي نهي عن الضد
المسلة الثانيه مذهب المتكلمين ان الاراده هي بعينها المشيه لم يفرق بينهما احد منهم الا
الكراميه فانهم يزعمون ان المشيه صفه واحده ازليه تتناول ما شا الله تعالي والاراده حادثه
في ذات القديم تتعدد بتعدد المرادات وعندي انه لا نزاع في المعني فان المتكلمين يسمون
تعلقاتها ذاتا تتعدد بتعدد المرادات فجاز ان يكون مراد الكراميه بالاراده الحادثه هذا التعلق
وبالمشيه القديمه هو الاراده الا ان يقال ان التعلق غير حاصل في ذات القديم بل هو حاصل بين

الارادة والمراد فتكون النزاع حينئذ معنويا تنبيه المنافاة بين ارادتي الضدين هل هي ذاتيه
او للصارف فيه ماسبق في باب الاعتقاد المسئلة الثالثة العزم ارادة جازمة حصلت بعد
التردد والمحبة ارادة شديدة والعشق فرطها والرضا محبة وزعم الاشعري ان المحبة والرضى
بمعنى الارادة يعمان كل موجود كما تعم الارادة وقيل الرضا ترك الاعتراض وقيل عدم الكراهة
المسئلة الرابعة الكراهة بازاء الارادة وهي نفرة تعقب اعتقاد الضر هي مبدا الغضب والسخط والبغض
كراهة الخامسة قال الامام الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل قال وذلك
يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضا الله تعالى القول في كلام النفس والمراد به
طلب الفعل او طلب الترك او الحكم بنفي او اثبات اثبته الاشعري ونفاه المعتزلة والكرامية
وغيرهما وليس النزاع في ثبوت هذه المعاني فان الانسان قبل ان يتلفظ بقوله اسقني يجد في
نفسه طلبا وايضا لذلك الفعل وكذلك قبل التلفظ بقوله لا تضرب يجد في نفسه
طلبا لترك الفعل وفي قوله زيد قايم او ليس بقايم يجد في نفسه حكما بالنفي او الاثبات ولا
خلاف ايضا في كون هذه المعاني مغايرة للالفاظ لان هذه الامور لا تختلف باختلاف الازمنة
والامكنة والالفاظ الدالة على هذه المعاني تختلف باختلاف الازمنة والامكنة وانما النزاع وتتبدل صح
في ان هذه المعاني مغايرة للعلم والارادة والكراهة ام لا فقال الاشعري ليس الطلب عبارة
عن الارادة لتحققه بدونها فان الله تعالى امر بالايمان من علم انه لا يؤمن وخلاف المعلوم لا يكون
مرادا الوقوع لكونه ممتنع الوقوع ولتحقق الارادة بدون الامر فان الانسان قد يصرح بذلك
ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا امرك به واذا تحقق كل واحد منهما بدون الاخر
كان الطلب القايم بالنفس والاقتضا الموجود فيها امرا مغايرا للارادة وايضا لما اخبر عن ابي
جهل وابي لهب انهما يموتان على الكفر استحال ان يكون الرسول عليه السلام مريدا للايمان
منهما لان من لوازم صدور الايمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشي مريد
لما هو من لوازمه مع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامرهما بالايمان وليس الطلب ايضا عبارة
عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع له ويختلف باختلافه ولا عن العلم لعصيانه اي لجهته واما الحكم
الذهني فهو ايضا مغاير للعلم والاعتقاد لانهما انفعال والحكم فعل وهل يمكن انفكاك هذا

الحكم عن العلم والاعتقاد قال الامام نعم لان الذهن كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة يمكنه ايضا
تركيب القضايا الكاذبة والقضايا الكاذبة هي ان يكون ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن
والعلم بها والاعتقاد غير حاصل وفيما قاله نظر وقد اتفق القايلون بالكلام النفسي على انه واحد
ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر قالوا لان الكلام كله خبر فان الامر عبارة عن تعريف الغير
انه لو اذا فعله كان مستحقا للمدح واذا تركه صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان
المرجع بالكل الى شي واحد وهو الخبر صح ان يقال كلام النفس واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي
وخبر وفي هذا نظر لان الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر والنهي يابيانهما ولو قيل لان
الكلام نسبة بين مفردين قايمة بالمتكلم فان كانت طلبا للفعل كانت امرا وان كانت طلبا للترك
كانت نهيا وان كانت حكما بنفي او اثبات كانت خبرا بل هو شي واحد وانما يتعدد بحسب تعلقاتها
والتعدد بحسب التعلقات لا يوجب تعددا في الذات لكان حسنا وهذا كما يكون الحيوان واحدا
ومع كونه واحدا فهو انسان وفرس وغيرهما ولكون الانسان واحدا ومع كونه شيئا واحدا فهو
عربي وتركي وفارسي القول في اللذة والالم اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا واما اللذة
فقد قال محمد بن زكريا هي عبارة عن الخلاص عن الالم قال الامام وهو باطل بما اذا وقع نظر
الانسان على صورة حسنة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور بها قبل ذلك حتى يجعل
ذلك خلاصا عن الالم المشوق اليها قلت وعلى كل حال فهما عندي بديهيا التصور غنيان عن
التعريف ومن قال اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافر واللذة ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك افة
وشر فهو فاسد لان اللذة والالم ليسا نفس الادراك والنيل وانما هما امران يترتبان
عليهما ويتسببان عنهما وفي المفصل نكات الاولى اللذة كيفية تتبع وصول ما هو عند المدرك
كمال وخير والشعور به من حيث هو كمال وخير والالم كيفية تتبع وصول ما هو عند المدرك افة
وشر والشعور به من حيث هو كذلك وقولنا والشعور به من حيث هو كذلك لان اللذيذ
قد يصل فلا يستلذ به بل يتاذى به اما لانه ليس بخير في تلك الحال او لانه لم يشعر به ككراهة
بعض المرضى للحلو النكتة الثانية الالات والكدرات تختلف باختلاف المدرك فالكمال

عند القوه الشهويه ان يكيف الات الحس بكيفيه المحسوسات الملايمه والخير عند الغضبيه ان
يكيف بكيفيه الغلبه او بكيفيه الشعور باذى يصل الى المغضوب عليه وكمال الجوهر العاقل
ان يتمثل فيه من جلال الحق الاول وجماله قدر ما يمكنه ان ينال منه باستعداده الذي يخصه ثم يتمثل
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا في التمثل بعد الحق الاول بالجواهر القدسيه
والاجرام السماويه ثم ما بعد ذلك فهذا هو الكمال الذي يصير به النفس الناطقه عقلا بالفعل وما يتعلق
هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي
لا يكاد يتناهى والحسي محصوره النكته الثالثه نسبه اللذه الى اللذه نسبه المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبه اللذه العقليه الى الشهوانيه نسبه جليه الحق الاول وما يتلوه
الى نيل كيفيه الحلاوه ونسبه الادراك الى الادراك فرع فاجل مبتهج بشي هو الحق الاول عز وجل
بذاته لانه اشد الاشيا ادراكا لاشد الاشيا كمالا ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم
مبتهجون به وهم الجواهر القدسيه الذين هم عند ربهم يسبحونه بالليل والنهار وهم لا يسامون
وبعد المرتبتين مرتبه العشاق المشتاقين وهولاء من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون
ومن حيث هم مشتاقون قد يكون لهم اذى ما غير ان ذلك الاذى لما كان من قبله كان اذى لذيذا
النكته الرابعه العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضره ما واما الشوق فهو الحركه الى تتميم
هذا الابتهاج اذا كانت الصوره متمثله من وجه غير متمثله من وجه كالحركه اذا كانت الصوره
متمثله في الخيال غير متمثله في الحس الى ان يحصل تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه
قد نال شيا ما وفاته شي وليس نسبه الى الحق الاول ولا الى الكاملين من خلص اوليايه النكته
الخامسه النفوس البشريه اذا نالت اللذه العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقه
مشتاقه ولا تخلص عن علاقه الشوق الا في الحياه الاخرى ويتلوها هذه النفوس نفوس
بشريه متردده بين جهتي الكمال الاعلى والسفال ثم يتلوها النفوس المغموسه في عالم الطبيعه
المنحوسه النكته السادسه اذا نظرت في الامور وتاملت وجدت لكل شي من الاشيا كمالا يخصه
وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمه الله وايته
ذو رحمه واسعه النكته السابعه كونك لا تشتاق الى الكمال الاعلى من يمسك يحليه الحق الاول

ولا تالم بحصول ضده وهو منك لا منه وسببه كونك في شواغل البدن وعوايقه الا ترى النفوس
السليمه التي على الفطره ولم يكدرها مباشره الامور الارضيه اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى
احوال عالم الغيب كيف يغشاها ما يغشاها من الوجد المبرح المصاحب للذه المفرحه المفضي
الى حيره ودهش وقد جرب هذا كثيرا النكته الثامنه هذه الشواغل التي هي انفعالات وهيات
لحقتك لمجاوره البدن ان تمكنت منك الى المفارقه لست بعدها كما انت قبلها يموت ابن ادم على ما
عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ولكنها تكون كالام متمكنه كان يمنع من ادراكها مانع فزال ذلك
المانع فادركت من حيث هي منافيه وهذا هو الالم المقابل لتلك اللذه الموصوفه وهو الم النار الروحانيه
وهو فوق الم النار الجسمانيه كلا انهم عن ربهم يوميذ لمحجوبون النكته التاسعه العارفون اذا وضع
عنهم ثقل مقارنه البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعاده وانتعشوا بالكمال
الاعلى وحصلت لهم اللذه العليا وقد عرفتها بشرى للمومنين هذا الالتذاذ ليس مفقودا من كل
وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في الفكر في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من
شي والمعرضون عن الشواغل يصيبون من هذه اللذه حظا وافرا متى يمكن منهم شغلهم عن كل
شي ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني النكته العاشره في كيفيه السلوك على وجه الاختصار
لمن يروم نيل ما امكن حصوله من هذه اللذه في هذه الدار اعلم اعانك الله ان المستبصر القلب بالبرهان
والمومن بحجه القران قد يعتريه ميل الى مشاهده ما تيقنه واعتقده فيتحرك باطنه الى عالم
الحق لينال من الكمال الاعلى واللذات العليا ما يسر له فما دام في هذه الدرجه فهو مريد ويحتاج
الى الرياضه والرياضه ما يعد المريد ويوصله الى الله بحكمه بالغه والله على كل شي قدير وهي ثلث
الزهد الحقيقي وهو الاعراض عن متاع الدنيا ولذاتها والغرض من هذه الرياضه تنحيه ما دون
الحق مما يشغل عنه عن الحق الثانيه العباده المشفوعه بالفكر وهي العمل الصالح الخالص والغرض
من هذه تطويع النفس الاماره للنفس المطمينه لينجر قوى التخيل والوهم الى التوهمات
المناسبه للامر القدسي منصرفه عن التوهمات المناسبه للامر السفلي الثالثه الفكر المنبه للسر
وهو اشتغاله بعالم القدس عن عالم الحس والغرض من هذه تلطيف السر وجلاوه واستعداده
لشروق نور الحق عليه فاذا واظب المريد على ذلك رجوت ان يحصل له مبشرات ثم حالات فاول

المبشرات ما يسمونه اوقاتا وهي خلسات من اطلاع نور الحق عليه لم يدم كانها بروق تومض اليه ثم
تخمد عنه ويسمي المريد حينئذ صاحب وقت ولذلك كلما حصلت مبشرة تجدد له اسم بحسبها كصاحب
السكينة وصاحب الحال وغير ذلك مما ليس في تعديده كثير فايدة مع انسحاب اسم المريد عليه فاذا
عبر الرياضة الي النيل صار سره مراة مجلوة محاذي بها شطر الحق وتجدد له اسم الواصل وقد لا
يقال له حينئذ مريد وفي هذا المقام يدر عليه الذات العلي ويفرح بنفسه لما به من اثر الحق وكان
له نظر الي الحق ونظر الي نفسه ثم انه يغيب عن نفسه فيلحظ جناب الحق فقط وان لحظ نفسه
فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي متزينة وهناك يحق الوصول وهذا المقام يسمي الفنا ولعل
وراه من الحالات ما لا يمكن التعبير عنه بعبارة تفهمه والله اعلم القول في القدرة وهي
تطلق على سلامة الاعضا ولا نزاع فيها وعلى صفة توثر على وفق الارادة وسماها الحرية في العبد
والمعتزلة ومتاخروا الفلاسفة في الرب وقال هو لا معنى لكون الرب قادرا انه مبدا عالم بوجود
المقدور وقدرته نفس علمه لانه اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة الي شي غير نفس التصور يكون
العلم نفسه قدرة فردوا القدرة الي العلم كما ردوا الارادة اليه وردوا علمه بالاشياء الي كونه
مبدا لها كما سبق فما قدروا الله حق قدره اذ نفوا صفاته وجعلوا فعله كفعل النار بلا قصد ولا اختيار
تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا وهذه مستوفاة في باب الصفات واحتج
الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة في قدرة العبد بانا نميز بين حركة المختار وحركة المرتعش ضرورة
واعترض على الاشاعرة بان هذا التمييز ان كان قبل الاتصاف بالفعل فباطل على قولكم لانكم
لا تثبتون القدرة قبل الفعل وان كان حال الاتصاف بالفعل فممنوع لان المرتعش كما لا يتمكن
من ترك الحركة حال وجودها كذلك المختار لا يتمكن من تركها حال وجودها لاستحالة كون
الشي معدوما موجودا في زمان واحد وايضا هذا الامتياز حال ما خلق الله الحركة باطل لان
حصولها حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبل ان خلقها الله تعالى محال واجيب عن الاول بان الممتنع
هو كون الشي متحركا ساكنا لا العدول من الحركة الي السكون والمختار حال الحركة متمكن من تركها الي
السكون بخلاف المرتعش فثبت الامتياز واما الثاني فضروريه الفعل عند ارتفاع الموانع واجتماع
الشرائط التي من جملتها الاختيار لا ينافي كونه مختارا والا لم يكن الباري تعالى مختارا في الفعل

واعترض على المعتزلة بان الامتياز عند استوا الدواعي الي الفعل والترك محال لان عند الاستوا
يمتنع الفعل فلا يثبت المكنة وعند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة ورد بان
وجوب الراجح اذا كان الترجيح بالاختيار لا ينافي المكنة والا لزم نفي الباري عز وجل وفي الفصل مسايل
الاولى سلامة الاعضا سابقة على الفعل بلا خلاف واما القدرة الحقيقية فقد ذهب الاشاعرة الي
انها تحدث عند التلبس بالفعل لا قبله لانها عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت
وقت الفعل وصار حصول الفعل حال وجود القدرة مستحيلا وفي حال انعدامها واجبا وهذا
محال وذهب المعتزلة والغرارية وكثير من الكرامية الي انها سابقة على الفعل قالوا لان الكافر
حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا لزم تكليف ما لا يطاق ولان
الحاجة الي القدرة لاجل ان يخرج الفعل من العدم الي الوجود وحال حدوث الفعل صار الفعل موجودا
فلا حاجة الي القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث قدرة اما ع
الله تعالى واجيب عن الاول بانه مشترك الالزام لان توجه التكليف ان كان حال استوا الدواعي عي
على الفعل والترك فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستوا والرجحان متناقضان فلو كلف حال
الاستوا بالترجيح لكان تكليفا بالجمع بين النقيضين وان كان حال رجحان احد الداعيين على
الاخر فهو ايضا تكليف ما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع بنفسه فيستحيل
ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل فيكون امره بايقاعه امرا له بما ليس في وسعه وان كلف بالمرجوح
فالمرجوح ممتنع والتكليف به تكليف بما لا يطاق فان قيل انه حال الاستوا مامور بايقاع الترجيح في
ثاني الحال لا في الحال فلا يكون تكليفا بالجمع بين النقيضين اجيب بان الايقاع ان كان نفس الترجيح
فمحال في الحال وان كان غيره عاد الكلام اليه ويتسلسل وعن الثاني بانه منقوض بالعلة والمعلول
والشرط والمشروط وعن الثالث بمنع قدم العالم او حدوث القدرة فان وجود العالم لا بد فيه
من تعلق قدرة الله تعالى به زمان حدوثه والتعلق حادث المسالة الثانية قالت المعتزلة القدرة
تصلح للضدين وقال الامام لا لان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن
من ذاك واجيب بان اضافته الي احد متعلقته لا توجب غيريته ولو سلم فلا يلزم ان لا يصلح ت
المسالة الثالثة احد قولي القاضي ابي بكر من الاشاعرة ان الاعدام بالقدرة جايز وهو قول ابي الحسين

الخياط من قدما المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزله ومن الناس من انكر ذلك وقال
القدره صفه موثره بستدعي اثرا والعدم نفي محض فاستناد العدم الي القدره محال المسئلة
الرابعة اتفق المعتزله والجبريه علي ان دخول مقدور واحد تحت قدره قادرين محال قالوا لان
مقدور القادر لابد ان يحصل عندما يدعوه الداعي الي فعله وان لايحصل عندما يصرفه الصارف عن
فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الي الفعل في حق احدهما وحصل الصارف
عن الفعل في حق الاخر لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لايوجد وهذا محال وجوز ذلك اهل
السنه واجابوا بمنع انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لايوجد الفعل
لاحتمال ان يكون قصد غيره الي ايجاد الفعل سببا لوجوده تنبيه القدره صفه موثره علي وفق
الاراده كما سبق وقيل هي مبدا الافعال المختلفه فالقوه الحيوانيه قدره وفاقا والفلكيه عند
من يجعله شاعرا علي الاول والنباتيه علي الثاني والمعدنيه والعنصريه ليست قدره وفاقا وربما
قيل القدره مبدا الفعل مطلقا وهذا قول الشياطين اتباع ابن سينا احد غيره لما لسواها عل
من يكفرهم بنفيهم حقيقه القدره عن الرب عز وجل وجعلهم فعله كفعل النار في الحطب تعالي
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا المسئلة الخامسه في الاحوال المخصوصه لها بالقدرة قال ابو هاشم ومن
تبعه والقاضي ابو بكر ومن تبعه اذا اتصفت ذات بصفة كالعلم والقدره والحياه وغير ذلك
من الكيفيات حصل لتلك الذات صفه لم تكن ليست في نفسها موجوده ولا معدومه غير واعنوا
بالعالميه والقادريه والحيه وسموها بالحال لانها هيه والهيه حال ومنع غيرهم من ان ابها علي
العلم والقدرة والحياة وغيرها لعدم الدليل وزعان علي القول بالحال احدهما انها امر زايد علي
الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انها عالمه قادره ولوجب ان من علم كونها عالمه قادره
علم الذات والثاني اختلف القايلون بالحال فجوز ابو هاشم ثبوته للذات من غير صفات
واثبت لله عز وجل موجوديه وحيه وعالميه وقادريه بلا حيوه ولا علم ولا قدرة وعللها بالالهيه
وقال هي صفه تقتضي لذاتها هذه الاحوال الاربعه وقال القاضي ابو بكر شرط ثبوت الحال للذات
اتصافها بالصفات فلا قادريه ولا عالميه ولا حيه الا بعلم وقدرة وحيوه القسم الثالث القوه
كالصلابه واللاقوه وتسمي ضعفا كاللين تنبيه قيل القوه مبدا التغير مطلقا فالطبايع والنفوس

والقدر علي هذا التفسير قوي وبينهما تباين الاخصين تحت الاعم الرابع الكيفيات المختصه بالكميات
وقد عرفتها الفصل الرابع في الكم وهو ما يقبل القسمه لذاته كالاعداد والمقادير والزمان وفي الفصل
مسايل الاولي العدد لايختص بالاجسام بخلاف المقادير الثانيه المقادير متناهيه لانها تابعه
للجسم وهو متناه كما سبق المسئلة الثالثه قالوا العدد امر ثبوتي لانه مجموع الوحدات والوحدة
ثبوتيه ومنعه المتكلمون لان الوحده لو كانت ثبوتيه لكان جميع الوحدات متشاركه في ذلك
المفهوم وتكون كل وحده مخالفه للوحده الاخري بتعينها وما به المشاركه غير ما به المباينه فيلزم
انقسام كل وحده الي واحده اخري وهو محال الرابعه قالوا المقدار عرض قابل للقسمه في الجهات
الثلاث لوجهين احدهما ان الاجسام متساويه في الجسميه ومتفاوته في المقادير وما به المشار كد
غير ما به الامتياز فالمقدار مغاير لذات الجسم وللقايل ان يقول المقادير متساويه في ماهيته
المقدار ومختلفه في الصغر والكبر فيلزم ان يكون للمقدار مقدار اخر ولزم التسلسل الوجه
الثاني قالوا اذا اخذنا قطعه من الشمع فان جعلناها كره ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض
وان جعلناها صفيحه ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن فالجسميه باقيه والمقادير
غير باقيه فالجسميه غير المقدار وللقايل ان يقول المقدار الواحد باق لانه قدر ما ينقص من
الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالجمله فالشكل مختلف ونحن نسلم ان الشكل زايد
علي الجسم انما النزاع في المقدار وماذكرتموه لايفيد ذلك ويرد عليهم امران احدهما ان السطح مقطع
الجسم ومقطع الشي معناه انه لم يبق ذلك الشي وهذا عدم والعدم لايكون وجودا الثاني ان
السطح لو كان عرضا لكان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلاث والحال ينقسم بانقسام المحل
بحكم البديهه العقليه وبحكم اتفاق القوم علي صحه هذه المقدمه وعليها بنوا مذهبهم المشهور في
اثبات تجرد النفس وحينيذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلاث فالسطح جسم لا سطح هذا
خلف فان قالوا محل السطح من الجسم امر لايقبل القسمه الا في جهتين قلنا فحاصل هذا الكلام ان
محل السطح سطح اخر ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل في اثبات السطوح للجسم الواحد
وبهذين الوجهين يظهر ايضا ان الخط لا وجود له تنبيه هذا الحجم الممتد في الجهات هو الجسم ولا هيولي
ولا مقدار وعلي راي هولا المتاخرين من الفلاسفه هو مشتمل علي صورة وهيولي ومقدار تنبيه

اخر على تقدير وجود المقادير ليست مركبه من اجزا لا تتجزي والا لكانت الاجسام مركبه من اجزا لا
تتجزي **المسلة الخامسه** قالوا النقطة عرض وهو باطل لانها مقطع الخط وهو عدم ولانها نهايه
للخط في غير منقسمه والا لكانت نهايه الخط احد قسميها لا هي واذا ثبت انها غير منقسمه فنقول هذا
الشي ان كان عرضا فمحلها ان انقسم لزم انقسامها بسبب انقسام محلها هذا خلف وان لم ينقسم عاد
التقسيم الاول فيه فان كان عرضا اخر لزم التسلسل واما ان كان ذلك الشي جوهرا فلا معني للجوهر
الفرد الا ذلك وحينئذ يكون الجسم مركبا من الاجزا الذي لا تتجزي ومتي ثبت هذا بطل ان يكون النقطه
والخط والسطح والمقدار عرضا **السادسه** في الزمان وللناس في ثبوته قولان والمثبتون فريقان
منهم من زعم ان اظهر العلوم العلم بوجود الزمان ولا حاجة فيه البته الي الاستدلال ومنهم من
زعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والبرهان واما النفاه فقالوا الزمان من جنس الامور التي لا وجود
لها الا في الاوهام وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في حد واحد من حدود المسافه الان
الانسان يتوهم الجسم في ذلك الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد الثالث الي اخر حدود المسافه فهذه
الحصولات تجتمع في الاذهان وان كان لا تجتمع في الاعيان فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بامر
ممتد من اول المسافه الي اخرها ويجعل ذلك الامر الممتد الظرف لهذه الحوادث والحركات ومن
المعلوم بالضروره ان ذلك الامر الممتد لا حصول له البته في الاعيان احتج المثبتون بوجوه الاول
وهو لابن سينا فانه لا شك ان هاهنا اشيا نحكم علي بعضها بانه قبل غيره وعلي بعضها بانه مع غيره
وعلي بعضها بانه بعد غيره والمفهوم من هذه القبليه والمعيه والبعديه امر مغاير للذات لوجوه
الاول ان الذات التي نحكم عليها بالقبليه قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعيه ثم نحكم عليها بالبعديه
فلما رايت القبليه تبدلت بالمعيه والمعيه تبدلت بالبعديه مع ان الذات المحكوم عليها بهذه
الامور باقيه علمنا ان هذه الاحوال امور مغايره لتلك الذات الوجه الثاني ان الشي المحكوم
عليه بالقبليه قد يكون حقيقته انه انسان او حركه او سكون والمعقول من كونه انسانا او حركه
او سكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد الثالث ان الاشيا المشتركه في القبليه والبعديه
قد يكون مختلفه في الماهيه والاشيا المختلفه في القبليه قد يكون مشتركه في الماهيه فالمفهوم
من القبليه والبعديه امور مغايره لماهيه تلك الحقايق فثبت ان كون الشي قبل غيره وبعد غيره
او مع غيره امور زايده علي الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبليه والمعيه والبعديه واذا كان
كذلك فهذه المفهومات اما ان يكون عدميه وهو باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعة
واحده وهذه المفهومات امور مختلفه فوجب ان يكون امورا وجوديه وظاهر انها ليست امورا مستقله
بانفسها مستقله بل واقعا بل هي نسب واضافات فلا بد لها من امر يكون عارضه له وهذا الشي
الذي هو معروض قد يكون معروضا لها بالذات وقد يكون معروضا بالتبع والعرض فانا اذا قلنا
هذه الحركه حصلت قبل هذه الحركه الاخري فهي صح العقل بانها اتصفت بالقبليه لاجل انها حصلت
في زمان متقدم علي حصول هذه الحركه المتاخره حتي انا لو فرضنا ان هذه الحركه المتاخره حصلت
في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركه المتقدمه حصلت في الزمان المتاخر لكنا نحكم علي تلك
الحركه المتقدمه بانها متاخره وبالعكس فثبت ان الذي نحكم عليه بكونه متقدما ومتاخرا قد يكون
كذلك تبعا لغيره ولا يجوز ان يكون كل ما كان متقدما ومتاخرا فانه يكون كذلك تبعا لغيره
والا لزم الدور او التسلسل فلا بد من الانتها الي امر موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته وان
الذي يكون قبل يمتنع عقلا ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان وعورض بانه لو كان
موجودا في الاعيان فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم الحادث
يوم الطوفان وهو محال وان لم يكن لزم تقدم بعض اجزايه علي بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان
وتسلسل فوجوده في الاوهام لا في الاعيان ثم تتعلق بعد ذلك بالمسله الحادث الاول ذهب
متاخروا الفلاسفه الي ان الزمان كم متصل اي غير مركب من انات متتاليه كل واحد منها
لا تقبل القسمه فقالوا هذه القبليات والبعديات والمعيات يستحيل ان يكون انات متعاقبه
متواليه كل واحد منها لا ينقسم لان الزمان لو كان مركبا من انات متتاليه لوجب ان يكون
الحركه مركبه من امور متتاليه كل واحد منها لا تقبل القسمه لان الواقع من الحركه في الان لو حد
لو انقسم كان وقوع النصف الاول منه متقدما علي وقوع النصف الثاني منه وحينئذ يكون
الان الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركه منقسما وقد فرضنا ان الان غير منقسم فثبت ان
القدر الحاصل من الحركه في الان الواحد غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركه في
الان الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الانات المتتاليه لكانت الحركه مركبه

من الغير المنقسمه ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزي كما سياتي في
مباحث الحركه وهو باطل فالقبليات لا يمكن ان يكون دفعات وانات متتاليه غير منقسمه فوجب
ان يكون متصله اتصال المقادير فالزمان كم متصل غير قار الذات والا اجتمع الحاضر والماضي
فكان الحادث اليوم هو الحادث يوم الطوفان وعورض بوجوه تدل علي ان الزمان عباره عن انات
متتاليه منها ان هذا الامر الذي هو نهايه الماضي وبدايه المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للقسمه
والا لكان احد جزييه متقدما علي الاخر ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف منه لا يكون
النصف الثاني حاضرا وعند مجي النصف الثاني منه يكون النصف فانيا فثبت ان كل ما كان
منقسما يمتنع ان يكون حاضرا وهذا ينعكس انعكاس النقيض الي ان كل ما كان حاضرا فانه يمتنع ان
يكون منقسما فثبت ان هذا الان الحاضر غير منقسم واذا كان كذلك نقول ان عدمه يكون
دفعه لانه لو كان بالتدريج لكان منقسما وقد بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعه فالان
الذي هو اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد توالا هذان الانان ثم الكلام في الان الثاني
كما في الاول قال الامام وهذا يقتضي القطع بتتالي الانات ابدا ومنها ان احد طرفي الان
الحاضر هو الماضي وهو معدوم والطرف الاخر منه هو المستقبل وهو ايضا معدوم فلو
قلنا بان هذا الان الحاضر يوجب اتصال احد جزي الزمان بالجز الاخر لكان هذا القول
معناه ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الاخر بواسطه طرف موجود وهذا لا يقول له عاقل
ومنها ان كل جزين يفرضان في الزمان فان احدهما لا بد ان يكون متقدما علي الاخر ولا يجوز
ان يكون تقدم الجز المتقدم علي الجز المتاخر امرا ثابتا بسبب غيره والا لزم الدور او التسلسل
علي ما قررناه فلا بد ان يكون الجز المحكوم عليه بكونه متقدما لكونه متقدما لذاته والجز المحكوم
عليه بكونه متاخرا يكون متاخرا لذاته فثبت ان كل جزين يفرضان في الزمان فان لكل
واحد منهما لازما يلزمه وذلك اللازم ممتنع الثبوت في حق الاخر لكن اختلاف اللوازم
يدل علي اختلاف الملزومات في الماهيه فوجب ان يكون الاجزا المفروضه في الزمان مختلفه
لذواتها ولماهياتها ومتي كان الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا توالها وتعاقبها بحيث يكون
كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الاخر ولا معني لتتالي الانات الا ذلك واذا بطل بهذه

الدلايل كون الزمان متصلا ثبت انه انات غير منقسمه ودفعات غير منقسمه تنبيه القايلون
بان الزمان متصل في نفسه غير مركب من انات متتاليه قالوا الان فصل الزمان وطرف
اجزايه المفروضه فيه ينفصل فيه كل جز ويتصل بغيره اما انه فاصل فلان بسبب حصول الان الحاضر
ينفصل الماضي عن المستقبل فيكون هو فصلا للزمان واما انه طرف اجزايه المفروضه فلان
جز الزمان اما الماضي او المستقبل وهذا الان الحاضر هو بعينه نهايه الماضي وهو بعينه بدايه
المستقبل فيه ينفصل كل جز في حده وبه يتصل كل جز بغيره فهو فاصل باعتبار وواصل باعتبار
اخر البحث الثاني مذهب ارسطو ان الزمان مقدار الحركه ومعه ابن سينا وحجتهم ان القبليه
تتبدل بالمعيه ثم المعيه بالبعديه وهذا لا يعقل الا اذا حدث امر لم يكن او زال امر كان وقد
دللنا علي ان هذا الحدوث وهذا الزوال ليس علي سبيل توالي الانات المتعاقبه بل لا بد ان يكون
علي سبيل الاتصال المستمر ولا معني للحركه الا ذلك كما سياتي فاذن هذا الشي المتصل متعلق
بالحركه واعترض بان تعاقب القبليات والمعيات والبعديات لو كان يوجب التغير والحركه
في الشي المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع التغير في ذات واجب الوجود لان بديهه العقل حاكمه
بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الان موجود معه وانه سيبقي
بعده واللازم باطل لا يقول له عاقل فان قلتم التغير ههنا واقع في هذه الاحوال ولولا ذلك لامتنع
وصف الله تعالي بالقبليه والبعديه قيل فقد جوزتم حينيذ ان يكون الشي محكوما عليه بالقبليه
والمعيه والبعديه بسبب وقوع التغير في شي اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا
هو قول افلاطون فانه كان يقول المده لم يقع فيها شي من التغيرات والحركات ولم يحصل فيها
الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمي بالدهر والسرمد واما ان حصلت فيها الحركات والتغيرات
فحينيذ تعرض لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في تلك
المده والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشيا المتحركه المتغيره واحتج من منع ان
يكون الزمان مقدار الحركه بامور منها ان بديهه العقل كما حكمت بصحه ان يقال الجسم تحرك من هذه
الساعه الي الساعه الفلانيه فكذلك حكمت بصحه ان يقال الجسم سكن من هذه الساعه الي الساعه
الفلانيه فيكون نسبه الزمان الي الحركه والي السكون علي السويه واذا كان كذلك امتنع ان

يقال الزمان مقدار الحركه ومنها انا اذا حكمنا بان هذه الحركه وجدت في هذا الزمان فكذلك نحكم
بان هذا الجسم وجد في هذا الزمان ولا نجد في العقل تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركه
في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان واذا كان كذلك كان نسبه الزمان
الي الحركه كنسبه الزمان الي الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركه ومنها ان الحركه
عباره عن التغير من حال الي حال والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل في احدهما الامر المنتقل عنه
ويحصل في الثاني الامر المنتقل اليه فانه لا يمكنه ان يعقل معني الحركه والتغير فثبت ان ماهيه
الحركه موقوف علي تعقل الزمان فلو كان الزمان من عوارض الحركه لكان تعقله موقوفا علي تعقل
الحركه ولزم الدور واعلم ان للفريقين اعني القائلين بانه مقدار الحركه والقائلين بخلافه كلمات
كثيره وان الثاني اقرب الي الحق وان الحق هو ان تصور الزمان من الضروريات وننبه علي
ذلك انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب عن طلوعها وغروبها بان كان اعمي
او كان جالسا في بيت وقدرنا انه بالغ في تسكين الحركات بان هاجي الطرف والنفس فان
هذا الانسان يجد المده امرا مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري وهذا يدل علي ان الزمان
حاصل سواء كان الحاصل هو الحركه والسكون وذلك يقدح في كون الزمان من عوارض الحركه
تنبيه الزمان المعلوم بالبديهه وليس بعارض للحركه هو المده كما ذهب اليه افلاطون وليس فيها
تغيرات في نفسها ليس فيها الا الدوام والاستمرار وليس فيها قبليات ولا بعديات نعم اذا
حصلت فيها حركات وتغيرات عرض لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل
وقوع التغير في تلك المده والزمان بل لاجل وقوع التغير في تلك الاشيا مثلا اذا
تحرك الفلك دوره في جزو مفروض من المده سمي ذلك يوما وليله والموازي لكون الشمس
فوق الارض نهارا والموازي لكونها تحت الارض ليلا ولجز الموازي لسبع دورات اسبوعا
والموازي لثلثين دوره شهرا والموازي لثلثمايه وستين دوره سنه وعاما والموازي للمتقدم
من الدورات مثلا وللحاضر معا وللمتاخر بعدا وفي هذا القدر هدايه لمن يرد الله ان يهديه
ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا تنبيه اخر هذه المده المعلومه بالبديهه هي الزمان والدهر
والسرمد في راي افلاطن وقد خص بعضهم اسم الزمان بامر متغير في نفسه معلول لحركه الفلك

واسم الدهر بالمده الثابته بالنسبه الي هذا المتغير واسم السرمد بالمده الثابته بالنسبه الي الثا بت
معها لانها ومعني ذلك والله اعلم ان المده المعلومه بالبديهه ثابته في نفسها لا تغير فيها ليس
فيها الا الدوام وواجب الوجود ثابت ازلا وابدا مع تلك المده لا فيها والحادث متغير وكذلك
القبل والمع والبعد فنسبه المتغير الي المتغير هو الزمان هو نسبه الثابت الي الثابت
هو السرمد ونسبه الثابت اعني المده الي المتغير اعني محل القبل والمع والبعد هو الدهر
ولعل هذا هو راي ابن سينا والاول اولي وهو ان الزمان والدهر والسرمد اسما للمده المعلومه
بالبديهه ولكن باعتبارات وذلك ان الموجودات علي قسمين احدهما دايم الوجود فوجوده ليس
في المده وان كان معها والثاني متغير حادث فوجوده بعد عدمه في المده وبسبب تغيره الوا قع
في المده الثابته في نفسها عرض لها تغير كما سبق في كلام افلاطن فانه عرض لها قبليات
قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في تلك المده والزمان بل
لاجل وقوع التغير في تلك الاشيا اذا عرف ذلك فنقول تلك المده من حيث هي هي دهر
وبالقياس الي ما هو معها سرمد وبالقياس الي ما وقع فيها زمان وهذا القول خير من
قول ابن سينا فانه اثبت حقيقه اخري غير المده سماها بالزمان وجعل تلك الحقيقه مقدار
الحركه الفلك كما هو مذهب ارسطو وقد عرفت بالدلايل القاهره فساده واما مذهب افلاطن
فهو الي العلوم اليقينيه اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد والله سبحانه وتعالي اعلم البحث
الثالث القايلون بان الزمان متعلق بالتغير وحصوله معلول له قالوا ولا بد ان يتعلق بالتغير
الذي من شانه ان يتصل وهو الحركه المستديره الاولي لوجهين احدهما ان كل حركه مبتديه في
العالم فهي بعد ما لم يكن فلها قبل والقبل زمان فالزمان اقدم من الحركه المبتديه فهو اذن اقدم
من التغير الذي في الكم والكيف والاين المستقيم فلا يتعلق به الثاني التغيرات التي في
الكم وهي انتقال من الصغر الي الكبر وبالعكس والتي في الكيف وهو انتقال احد الضدين الي الا خر
والتي في الاين وهي حركه من مكان الي مكان اخر بينهما غايه المباينه ليس شي منها ازليا والزمان
ازلي فالتغير الذي يتعلق به الزمان هو اذن الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح ان
يتصل اي اتصال شيت الباب الثالث الاجسام اما متحركه او ساكنه والمتحركه اما

اما مجتمعة او متفرقة لان الجسم لابد له من اين كما سبق ويسميه المتكلمون كونه وهو عندهم عبارة عن
دون الشي في المكان كالكون في السوق والبيت وكون الماء في الكوز فان حصل الجسم في حيز بعد ان
كان حاصلا في غيره فهو الحركة وان حصل في حيز مع انه كان حاصلا قبل ذلك في نفس ذلك الحيز
فهو السكون وان حصل جسمان في حيزين بحيث تخللهما ثالث فهو الافتراق وان كان لا يتخللهما
ثالث فهو الاجتماع وهذه الحصولات هي الاكوان وفي الباب فصول **الاول** في الكون من حيث هو
هو وفيه مسايل الاولي منه حقيقي وهو كون الشي في مكانه الخاص به الذي لا يسكن فيه غيره
ككون الماء في الكوز ومنه غير حقيقي ككون فلان في البيت اذ من المعلوم ان البيت لا يكون
مشغولا به بحيث مماس ظاهره جميع جوانب البيت وابعد منه الدار وابعد منه البلد بل الاقليم
بل المعمور بل الارض بل العالم فمكانه الحقيقي من هذه الامكنة هو حيزه الذي هو فيه بحيث
يماس ظاهره جميع جوانبه وما عداه غير حقيقي **المسلة الثانيه** اتفقوا على ان حصول الجوهر
في الحيز امر ثبوتي فقبل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر فيه وان كان
موجودا فلا شك انه مشار اليه فهو اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا
في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل
حصول الجوهر فيه وجوابه انه جوهر ولا تداخل لان المراد بحصوله فيه مماسته له او عرض
والحصول معقول لان المراد مماسته لما هو قايم به **المسلة الثالثه** اختلفوا في ان ذلك الحصول
هل هو معلل بمعني آخر فالمشهور عند جمهور المتكلمين ان ذلك الحصول صفة معللة بمعني قايم بالجوهر
وذلك المعني يوجب كونه حاصلا في ذلك الحيز ثم انهم سموا ذلك الحصول بالكاينية وسموا
المعني الموجب للكاينية بالكون وقالوا الكون علة للكاينية قال الامام والقول بمعني زايد
علي الحصول باطل لان ذلك المعني الذي يوجب حصول الجوهر في ذلك الحيز اما ان يصح
وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز اولا فان صح فاما ان يقتضي حصوله في ذلك الحيز اولا
يقتضي فان اقتضي فهو الاعتماد ولا نزاع فيه وان لم يقتض لم يكن حصوله بسبب ذلك المعني
في حيز اولي من حصوله في غيره الا بسبب منفصل ثم يعود الكلام فيه وان لم يصح وجوده الا
بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا علي حصول الجوهر فيه فلو كان حصول

الجوهر فيه محتاجا اليه لزم الدور وهو محال **الفصل** الثاني في الحركة ولواحقها وفيه مسايل
الاولي في ماهية الحركة قال قدماء الحكماء الحركة خروج الشي من امر من الامور من القوة الي الفعل يسيرا
يسيرا علي التدريج لا دفعة وتقريره ذلك ان الشي اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوة
من كل الوجوه او بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر اما الاول فهو الله سبحانه وتعالي فانه
منزه عن طبيعة الامكان **قال** الامام وضرب من الملايكة واما الثاني فهو محال لانه في
كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل واما الثالث وهو الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
اخر فانه لا يمتنع خروجه الي الفعل ثم ان خروجه الي الفعل اما ان يكون دفعة واما ان يكون
علي التدريج والاول يسمي كونا او حدوثا وفسادا كما زال وبطل والثاني هو الحركة قال بعض الحكماء
لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا وقولنا علي التدريج الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة
فيلزم الدور وكذلك قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان
المعرف بالحركة فيلزم الدور **واجيب** بان كون الزمان لا يعرف الا بالحركة مبني علي ان الزمان ن
مقدار الحركة وهو باطل كما سبق تقريره وايضا فان تصور المدة وتصور الماضي والحاضر والمستقبل
تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل انه حاصل لكل العقلا ولمن لا يعلم شيا من
مباحث الحكماء **وقال** ارسطاطاليس الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وهو قريب مما قاله قدماؤهم وتقريره ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والشي اذا كان ممكنا ثم
صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق ساير الكمالات
من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الي الغير وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه
لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون هذا التادي تاديا اليه والثانيه ان ذلك
التادي مادام باقيا فانه يبقي منه شي بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل
الي المقصود ومادام كذلك فقد بقي من كونه متحركا امر بالقوة فثبت ان هوية الحركة متعلقة
بان يبقي منه شي بالقوة وبان لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل واما ساير الكمالات ت
فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشي اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل
فحصول المربعية من حيث هو هو لا يوجب ان يستعقب شيا اخر حتي يكون الحصول تاديا اليه

وعند حصولها لا يبقى منها شيء بالقوه واما الكمال الاول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن
الحصول في مكان اخر ففيه امكان امرين احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الاخر والثاني
امكان التوجه اليه فهذان امران اذا حصلا كانا لكن التوجه متقدم على الوصول اليه
والا لكان ذلك الوصول دفعه لا على التدريج فثبت ان هذا التوجه كمال اول للشيء الذي
هو بالقوه لكن لا من كل وجه فان الحركه تكون كمالا للجسم لا من حيث انه جسم ولا من حيث
انه انسان وانما هي كمال له من الجهه التي هو باعتبارها كان بالقوه فالحركه كمال اول لما هو بالقوه
من حيث هو بالقوه واعترض الامام بان الجسم حال كونه متحركا ان لم يكن في مكان مع انه جسم متحيز
فذلك محال وان كان في المكان فهل هو في المكان الذي انتقل عنه او في مكان اخر فان كان الاول
فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان
حاصلا في مكان اخر فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متواليه في احياز متلاصقه
كما هو مقتضى كلام المتكلمين وحينئذ لا يكون للحركه كمال اول ولا يتبعه كمال ثان بل هو عين ذلك
الذي يسمونه بالكمال الثاني ولا معنى لهذا الذي سميتموه بالكمال الاول معقول ومحصول البته
وفيما قاله الامام نظر بل هو ليس بشيء وقوله لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان
كان حاصلا في مكان اخر باطل بل معنى كونه متحركا انه خارج ومنتقل عن الكمال الاول ويلزم
ذلك حصوله في مكان اخر ولزوم حصوله في مكان اخر بخروجه وانتقاله عن المكان الاول لا يقتضي
ان يكون هو هو حتى يكون الحركه عبارة عن حصولات متواليه في احياز متلاصقه بل هي عبارة
عن انتقالات متواليه يلزمها حصولات متواليه المسئلة الثانيه في انواع الحركه واعلم ان
الحركه قد تكون في الاين وقد تكون في الكيف وقد تكون في الوضع وقد تكون في الكم النوع الاول
الحركه في الاين هي انتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني وقال الامام هي حصولات متعاقبه
في احياز متلاصقه ورد بان حصول الجسم في الحيز الثاني نهايه الحركه ومنقطعها ونهايه الشيء غيره
وانما الحركه انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني وايضا لو كانت الحركه عبارة عن هذه الحصولات
المتعاقبه فكل واحد منها لا يقبل القسمه ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركبا
من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمه وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد وقد يلتزم الامام

هذا النوع الثاني الحركه في الكم وهي خروج الجسم من كم الى كم ويسمى حركه نمو او تخلخل ان كان الى
زياده وحركه ذبول او تكاثف ان كان الى نقصان وطريق الحصر ان الكم يقبل الزياده والنقصان
فزيادته اما ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو حركه النمو او لا بهذا السبب ولا
بحدوث شيء من الفرج داخله وهو حركه التخلخل ونقصانه اما ان يكون بسبب انفصال شيء عنه
وهو الذبول او لا بهذا السبب ولا بحدوث شيء من الانكسار في باطنه وهو التكاثف وانكر
المتكلمون التخلخل والتكاثف واحتج متاخروا الفلاسفه صحة مذهبهم فيهما بوجهين احدهما
انه ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار له ولا حجميه واذا
كان كذلك كانت نسبه ذلك المحل الى جميع المقادير على السويه فكما يقبل القدر الكبير وجب
ان يكون هو بعينه قابلا للقدر الصغير وبالعكس واجيب بمنع ان المقدار حال في محل ودلا بلكم
على ذلك قد سبق ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم وذلك
لان مقدار الفلك المعين حال في هيولى لا مقدار لها في حد ذاتها مع ان توارد المقادير المختلفه
على الفلك ممتنع فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا الماء اذا سخن في الانيه المسدوده الراس س
فانها تنشق وما ذاك الا لان مقدار الماء الذي كان في داخل الانيه ازداد فانشقت الانيه
وللمتكلم ان يقول لا نسلم ان السبب ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون السبب فيه شيئا
اخر مجهولا عندنا وعندكم او نقول لم لا يجوز ان يكون اجزاء ناريه وهوائيه دخلت في
جرم الماء فازداد حجم الماء لهذا السبب فلهذا المعنى انشقت الانيه او نقول لم لا يجوز ان
يكون الاجزاء المائيه لما سخنت تصاعدت وذهب كل جزء منها الى جانب اخر فلما قوي هذا
المعنى عرض انشقاق الانيه ثم نستدل على فساد مذهبهم بوجوه احدها انا بينا انه يمتنع
ان يكون المقدار حالا في محل بل هو جوهر قائم بنفسه فرد لم يكن فيما لذلك الجسم المخصوص
الثاني ان الانيه اذا كانت ضيقه الراس ثم مصصناها وبالغنا في المص فانها ربما انكسرت
الى داخل ومذهبكم انها انما انكسرت لان بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء الى ان
صار بحيث لو خرجت البقيه لزم الخلاء ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا لوجب
ان لا ينكسر القاروره البته لانا اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء لقدرنا الباقي ينبسط

ويصير داخل القاروره بين تلك المنبسط مملوا فاذا مصصنا مره اخري نجعن ذلك المنبسط
صارت السعه منبسطه مره اخري وعلي هذا التقدير لا يلزم الخلا البته فوجب ان لا ينكسر
القاروره البته الثالث ان نسبه الماده الي المقادير الصغيره والكبيره لما كانت علي السويه
كان بقا الجسم علي مقداره المخصوص ممكنا متساويا والممكن المتساوي لا يكون دايما ولا اكثريا
فيلزم ان يكون بقا كل جسم علي مقداره المعين غير دايم ولا اكثري والواقع خلافه تنبيه
قد عرفت انهم انما قالوا بالتخلخل والتكاثف لينتفعوا به في امتناع الخلا وانهم انما منعوا الخلا
لينتفعوا به في انه ليس وراء العالم شي تعليهم ام الارسين النوع الثالث الحركه في الكيف
وهي الخروج من كيف الي كيف تسمي استحاله كالاسوداد والابيضاض لا كالسواد والبياض
فانه من مقوله الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركه ومثاله ايضا ان ياخذ الحصرم
من الحموضه الي الحلاوه قليلا قليلا الي ان يحصل الحلاوه الكامله قال الامام هذا وان
كان ما قالوه في ظاهر الامر الا انه في الحقيقه عبارة عن كيفيات متعاقبه في انات
متعاقبه كل واحد منها هو في نفسه لا تقبل الاشد والاضعف وبرهانه ان الضو اذا ازداد
فان لم يحصل عند الازدياد شي فهو عند الازدياد هو قبل الازدياد وهذا خلف وان
حصل امر زايد فهذا الذي حصل الان ان كان هو الذي كان حاصلا قبل ذلك لزم ان يصدق
علي الشي الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك وهذا محال وان
كان هذا الذي حدث الان شيا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذي حدث الان
له ماهيه مخصوصه والذي كان حاصلا قبل ذلك له ايضا ماهيه مخصوصه فهما ماهيتان
حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي يظن به في الظاهر انه متزايد ومتكامل قليلا قليلا معناه
في الحقيقه يرجع الي تعاقب ماهيات مختلفه في انات متعاقبه ثم قال وذلك ايضا
يوجب القول بالجوهر الفرد واعلم ان ما قاله من ان الحركه في الكيف لا حقيقه لها وان
معناها يرجع الي كيفيات متعاقبه نظرا بل هو باطل فانا نقطع بان انسلاخ الاخضر
عن الخضره وتلبسه بالصفره او بالحمره غير الصفره وغير الحمره وان انسلاخه من الكيف
الاول غير التكيف بالثاني وان كانت هذه الامور متلازمه النوع الرابع الحركه الوضعيه

الحركه

الخروج من وضع الي وضع والجسم في مكانه الواحد مثل الاستداره علي نفسه فان الوضع كما
سبق عبارة عن الهيه الحاصله للجسم بسبب ما بين اجزايه الحاصله فيه من النسب وبسبب
ما بين تلك الاجزا والامور الخارجه عنه فاذا استدار تبدلت النسبه الحاصله بين الاجزا
وبين الامور الخارجه وان كانت النسبه الحاصله بين كل جزو وبين بقيه الاجزا باقيه فتتبدل
الوضع لانه لا معنى له الا الهيه الحاصله بسبب مجموع ما بين النسبتين تنبيه كل تغير دفعه
فانه لا يسمي حركه بل كونا لما حدث وفسادا لما عدم المسله الثالثه ذهب ابن سينا في عيون الحكمه
الي ان كل حركه تصدر عن محرك في متحرك فهي بالقياس الي ما فيه تحرك وبالقياس الي ما عنه
تحريك وبالقياس الي نفسها حركه واسند ذلك في الشفا واستدل الامام علي افساده بان
التحريك موثريه الفاعل في وجود الحركه وهي الاثر والموثريه مغايره لنفس الاثر لوجوه الاول
ان الموثريه صفه للموثر والاثر قد لا يكون صفه للموثر الثاني انه يصح ان يعقل ذات الاثر مع
الشك في ان ذلك الموثر هل اثر فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك الثالث ان موثريه
الشي في الشي نسبه مخصوصه بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبه بين الشيين مغا بن
لهما الرابع ان الموثريه في السواد والموثريه في البياض والموثريه في الجوهر متساويه في
كون الكل موثريه وخصوص كون الاثر سوادا او بياضا وجوهرا غير مشترك فالموثريه
مغايره للاثر فالحركه غير التحريك وبهذا الدليل يظهر ايضا ان الحركه غير التحرك ثم قال
وهذه المسله صعبه وحاصلها يرجع الي ان كون الموثر موثرا في الاثر وكون القابل قابلا للاثر
هو نفس ذلك الاثر ام لا فان كان نفسه فالخلق هو التاثير وهو الاثر والكسر هو الانكسار
والقتل التاثير والاثر والاكل التاثير والاثر وعلي هذا فمعني قيام المفعول المطلق بالفاعل
هو وجوده به لا اتصاف الفاعل به فالفعل موجود بالفاعل واقع علي المفعول به وفي المفعول
فيه وان لم يكن اياه فالخلق التاثير وهو قايم بالفاعل او نسبه بين القدره وبين الاثر والاثر
غيرهما وكذلك الكسر قايم بالكاسر والانكسار قايم بالمنكسر وكذلك القول في القتل والاكل
وغيرهما من الافعال المتعديه فقيام المفعول المطلق بالفاعل علي هذا هو اتصافه به ويلزم من
هذا قيام التغير بالفاعل لان التاثير القايم بالفاعل تغير في متغير وذهب ابو علي وابو هاشم

الى ان التحركيه غير الحركه وان الحركه معنى يوجب المتحركيه ولم يثبت ابو الحسين الا المتحركيه
المسئلة الرابعة كل حركه فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك لانه جسم اولا لانه جسم فان تحرك لانه
جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا وليس فليس فاذن كل حركه تجب عن سبب اخر وذلك السبب
اما موجود في نفس الجسم او خارج عنه وهذا هو التحريك القسري والاول اما ان يحرك باراده
اولا فان يحرك باراده على نهج واحد فهو النفس الفلكيه وسيأتي على مناهج مختلفه هو النفس
الحيوانيه وان يحرك لا باراده على نهج واحد فهو الطبيعه وعلى مناهج هو النفس النباتيه وقد سبقت
اللائحة وتسميه النباتيه بالطبيعه اولى من تسميتها بالنفس ولا مشاحه في الاصطلاح
والقسري اما بطبع القاسر او ارادته فالحركه اما طبيعيه او اراديه **المسئلة الخامسه** الحركه غير
المحرك وغير المتحرك سوا كانت هي التحريك والتحرك او لم يكن خلافا لجماعه منهم الاصم زعموا ان
الفعل هو الفاعل بنا على ان الاعراض ليست لها حقيقه والدليل على فساد قولهم انه لو كان
الفعل هو الفاعل لوجب ان كل من عرف الذات عرف انها فعل هي به فاعله ولوجب ان يبطل
الذات ببطلان الفعل وارتفاعه وهما معلوما الفساد بالبديهه **المسئلة السادسه** اتفق
الناس الا الاشاعره على ان كل محرك بالاختيار فانه لن يفعل الا لطلب شي ان يكون هو اولى
واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقه او بالظن او بالتخيل لان الترجيح من غير مرجح محال ولذلك
الطبيعه لا تتحرك الا الى حيز محدود والا لم يكن بان تحرك نحو كيفيه اولى بان لا تتحرك او بان
تحرك نحو كيفيه اخرى فاذن كل حركه فهي نحو غايه فان قيل يشكل ما قلتم بحركه العابث فان فعله
حركه اختياريه وليس له فيه غايه وغرض اجيب بالمنع فان العابث يتخيل غرضا للعبث هو اللذه
او غيرها فيستاق اليه من حيث التخيل حتى ان النايم يتحرك في نومه لدفع او لرغبه فيما يرى
في نومه فحركه العابث لغايه بالتخيل لا بالحقيقه والظن **تنبيه** الغرض قد يكون كليا وقد يكون
جزئيا فالمعنى الحسي الى مثله تتوجه الاراده الحسيه وتحتاج الى ارادات جزئيه كالمشي الى
موضع معين فانه يحتاج الى ارادات خطوات والمعنى العقلي الى مثله تتوجه الاراده العقليه
وتحتاج الى ارادات جزئيه فانا اذا قصدنا قصدا كليا من مقدمات كليه فيما يجب ان يفعله ثم
ابتغاه قضا جزئيا تنبعث منه شوق واراده متعينين ضربا من التعين الوهمي فتنبعث

القوه المحركه الى حركات جزئيه تصير هي مراده لاجل المراد الاول **الفصل الثالث** في حركه الفلك
وفيه مسايل **الاولى** قالوا حركه الفلك مستديره لان المستقيمه منقطعه لتناهي الابعاد وحركه
الفلك دايمه لانها عله حصول الزمان الدايم كما سبق وسياتي الجواب عن هذه وما بعدها في اخر
الفصل **المسئلة الثانية** ولا يجوز ان يكون مركبه من حركتين مستقيمتين لان كل حركتين
مستقيمتين لا بد ان تتخلل بينهما سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد ان يكون حاصلا معه الى
ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في ان والحركه عن هذا الحد لا بد ان يكون بميل اخر
وحدوث هذا الميل في ان اخر لاستحاله الميل الى الشي مع الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم
تتالي الانات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا **المسئلة الثالثه** قالوا المحرك للفلك على
الاستداره ليست حركته طبيعته لانه يقصد كل نقطه ويفارقها ويستحيل ان يكون الشي
مرغوبا فيه وعنه لطبيعه واحده والا قسريه لان القسر على خلاف الطبع فهي نفسانيه عنه
قريبه قالوا وليست لداع شهواني او غضبي لان المحال الصرف لا يتبعه حركات دايمه باقيه
على نظام واحد فهي ارادته وذلك من جهه ان للفلك اراده وشوقا الى التشبه بالعقليات
المفارقه للماده والغرض من هذه الحركه هو التشبه المذكور **المسئلة الرابعة** قالوا وجب
ان يكون القوه المحركه للفلك غير متناهيه لاستحاله كون المتناهي عله لغير المتناهي والقو
الجسمانيه كل واحده فيها متناهيه لانها تنقسم بانقسام محلها لما سبق في النفس الناطقه فلو
فرضناها غير متناهيه لكانت قوه كل جز اما ان يقوى على ما يقوى عليه الكل وهو محال والا
لزم ان يكون الكل مساويا للجز وهو محال او على اقل مما يقوى عليه الكل فكان على متناه فالجميع
يكون على متناه لان الكل ضعف الجز وضعف المتناهي متناه واجيب بعد تسليم ان القوه
الجسمانيه منقسمه بان قوه كل جز تقوى على ما يقوى عليه الكل وليس بمحال لجواز ان يحصل الاتفا وت
وتظهر بكون فعل الجز ابطا ولون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد منها باقيا ولم قلتم ان عدم
المساواه لا يحصل الا اذا كان فعل الجز منقطعا قالوا ولا يجوز ان يحرك جسم جسما زمانا
غير متناه ولا ان يحرك جسما زمانا غير متناه قوه متناهيه لما سبق فالمحرك اذن
ليس بجسم ولا جسماني **المسئلة الخامسة** قالوا ولكل واحد من الاجرام الفلكيه عقل مفارق خاص به

بتات الي التشبه ولا يجوز ان يكون شوق الجميع الي شي واحد من جنس واحد والا لتشابهت
حركاتها نعم الكل مشتركون في المعشوق الاول **المسئلة السادسة** قالوا ليست هذه الحركات
المجرده هي المبادي القريبه للتحريك فان الحركات الجزئيه منبعثه عن ارادات جزئيه تابعه
لادراكات جزئيه لا تكون للمجردات بل لقوي جسمانيه فايضه عنها شبيهه بالقوه الحيوانيه
الفايضه عن نفوسنا علي ابداننا وتسمي نفوسا جزئيه والمشهور من مذهبهم انها عاريه عن
الحواس الظاهره والباطنه وانها عاريه عن الشهوه والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع
ودفع المضار وهما محالان عليها **تنبيه** مسايل هذا الفصل كلها الا الثانيه مبنيه علي ان الزمان
مقدار الحركه وعلي ان الابعاد متناهيه وقد سبق فسادهما وعلي ان الدوريه اراديه وفيه نظر
لجواز ان يكون قسريه ومقتضي طبع المتحرك ومع خاص كلما وصل اليه اخرج عنه قسرا كما في الذهب
المذوب **تنبيه** كل جسم فانه لا يخلو عن طبيعته من مبدا حركه فان كان قابلا للنقل عن
موضعه الطبيعي ففيه مبدا حركه مستقيمه وان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه ففيه مبدا
حركه وضعيه مستديره فكل جسم ففيه مبدا حركه اما مستقيمه واما مستديره دليله
قالوا البسيط الذي في طباعه ميل مستقيم يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستدير لان
الطبيعه الواحده لا تستدعي توجها وصرفا عنه فاذن الجسم الطبيعي اما مخصوص بمبدا حركه مستقيمه
او مخصوص بمبدا حركه مستديره **السابعة** قالوا كل حركه مستقيمه فهي متحدده بالمتحرك
بالحركه المستديره تتحدد القريب منه بمحيطه والبعيد عنه بمركزه وهذا مبني علي ان الجهات
محدده وعلي ان المحدد لا يكون الا جسما واحدا ولا برهان لهم به تفريع قالوا كل حركه مستقيمه
فاما الي المركز والوسط واما علي المركز الي المستدير واما المستديره فهي حول المركز فكل
حركه بسيطه فاما علي الوسط او من الوسط الصاعده او الي الوسط الهابطه والتي علي الوسط
لا تنسب الي خفه ولا الي ثقل كان ارسطو يقول الفلك لا يتحرك الي الوسط ولا عن الوسط
وكل ما هو كذلك فهو لا ثقيل ولا خفيف والتي عن الوسط تنسب الي الخفه والتي الي الوسط
تنسب الي الثقل وكل واحد من الخفيف والثقيل اما غايه واما دون غايه فالثقيل المطلق
بالغايه هو الذي في جانب الوسط وهو الارض ويليه الماء والخفيف المطلق هو الذي الي

حاق المحيط وهو النار ويليه الهوا **تنبيه** وانت تعلم ان الارض ترسب في الماء في الهوا انما
سلان لكن الارض اثقل والهوا اذا حصل في الماء طفي وصعد فالهوا خفيف والنار لا ترسب
في الهوا بل تطفو الي فوق فالنار اخف من الهوا وقال بعضهم هذه العناصر الاربعه كلها طالبه
للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق الي المركز فيعرض لغيره ان يطفو عليه ومنهم من
عكس الامر فقال انها باسرها طالبه للمحيط لكن الاخف يسبق فيصل الي المحيط فيعرض لغيره ان
يبقي تحته ويبطل القولين انه لو كان طفوه او رسوبه لذلك او رسوبه لدفع وضغط او جذب وبالجملة
لقسر لكان الاعظم ابطا لان الجسم كلما كان اعظم كانت حركته القسريه ابطا فيلزم ان كلما كان جسم
الهوا او جسم النار اكبر كانت حركته الصاعده ابطا وبالعكس في الماء والارض لو كان الكل طالبا
للمحيط لكان كلما كان جسمها اكبر كانت حركتها الهابطه ابطا وليس كذلك **الفصل الرابع في السكو** ن
وهو عدمي وبذلك قال الفلاسفه لان الحركه وجود فلا جرم عدم وهذا من المعلومات وذهب
المتكلمون الي انه وجودي قالوا لانا نري الجسم الواحد تصير ساكنا بعد ان كان متحركا وبالعكس
وتبدل هاتين الحالتين مع بقا الذات يقتضي كون احدي هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت
ذلك لزم كون كل واحده منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركه عباره عن حصول الجسم في الحيز بعد ان
كان في حيز اخر والسكون عباره عن حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركه
والسكون متساويان في تمام الماهيه وانما الاختلاف بينهما في كون الحركه مسبوقه بحاله اخري وكون
السكون ليس كذلك وكون الشي مسبوقا بغيره وصف عرضي والاوصاف العرضيه لا تقدح في
اتحاد تمام الماهيه فثبت ان الحركه والسكون متساويان في تمام الماهيه والحقيقه فاذا كان احدهما
وصفا ثبوتيا كان الاخر ثبوتيا قطعا واجيب بان تبدل احدي الحالتين بالاخري لا يوجب
كون احدي الحالتين امرا ثبوتيا بدليل ان الحوادث عندكم ممتنعه الحدوث في الازل ثم انقلب
ممكن الحدوث فيما لا يزال فقد تبدل الامتناع بالامكان مع ان الامتناع والامكان ليسا ثبوتيين
ولان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق ان الله تعالي عالم بحصوله في هذا الوقت المعين
لان ذلك محال ثم اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق علي الله تعالي انه عالم بحصوله في ذلك
الوقت المعين مع ان عندكم لم يتجدد امر لم يكن والا لكان محلا للحوادث ولان الجسم قبل حصول

العرض المعين فيه ما كان محلا لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك
مع انه لم يتجدد عندكم شي في الجسم والا لكان كونه محلا لذلك العرض عرضا آخر ثم انه على هذا
التقدير يصير محلا لذلك العرض الآخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك
المحل عرضا آخر ويلزم التسلسل فقد ناقضتم كلامكم سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم كان يقتضي
كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا لكن لا يلزم ان يكون الحالة الاخرى امرا ثبوتيا ولم لا يجوز ان
يكون الحركة امرا ثبوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وقولكم
الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز ولا تفاوت بينهما الا في وصف عرضي ممنوع
فان الحركة ليست عبارة عن الحصول في الحيز الثاني لانه متى حصل الجسم في الحيز الثاني فقد
انقطعت وانتهت ونهاية الشي لا يكون نفس ذلك الشي بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا من
الحيز الاول الى الحيز الثاني وذلك النقل متقدم على الحصول في الحيز الثاني والله اعلم

الباب الرابع الجسم قد يحيط به غيره بحيث ينتقل المحيط بانتقاله ويسمى ملكا وجدة
وقد لا ينتقل بانتقاله وهو الاين وهذا قد سبق وانما الملك فكالتلبس في الملك والاين كالنوعين
لشي واحد وهو كون الشي محاطا لغيره ولعل هذا هو السبب في قول ابن سينا انه قد عسر علي
فهم هذه المقولة **الباب** الخامس الجسم في الظاهر اما ان يفعل وهو التاثير مثل ما يقال
هذا حرق هذا قطع واما ان ينفعل وهو التاثر مثل ما يقال هذا احترق هذا انقطع وفي
الباب مسايل **الاولى** كون الشي موثرا في غيره متصور تصورا بديهيا لانا نبدا به العقول نعلم
معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت العظم والتقطيع والتكسير تاثير مخصوص ولما كان هذا بديهيا
كان مطلق التاثير اولى ان يكون بديهيا فان قيل الموثر اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر
او حال عدمه والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود والثاني كذلك لان حال العدم لا اثر
فلا تاثير اجيب لم لا يجوز ان يقال تاثير الموثر في الوجود حصل مع الوجود لا قبله ولا بعده كتاثير
الكسر في الانكسار وحركة الاصبع في حركة الخاتم وقول السايل هذا يقتضي ايجاد الموجود وهو
محال جوابه ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال فاما ايجاد موجود ما كان موجودا
قبل ذلك الايجاد وانما حصل بذلك الايجاد فلم قلتم انه محال قالوا الموثرية اما عدمي وهو باطل

لانه نقيض اللاموثرية والمقول على المعدوم معدوم او ثبوتي اما في الخارج فيكون نفس الموثر او الاثر
وهو باطل ايضا لما سبق في باب الحركة ولانها نسبة بينهما ولانا نتصورهما دونها قال الامام فانا
نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك في ان الموثر في وجود
هذا العالم هو ذلك الواجب ام واجب آخر ام شي من معلومات واجب الوجود والمعلوم غير
ما هو غير معلوم فهذه الموثرية التي هي غير معلومة مغايرة لذات الموثر ولذات الاثر الذي
هو معلوم قالوا التاثير ان كان في ماهية الاثر لكن الماهية لا ماهية وان كان في الوجود او في
اتصافها به فكذلك والكل محال لاستحالة خروج السواد عن كونه سوادا او اجيب عن الجميع با نها
تشكيكات في دفع ما علم وجوده بالضرورة كوجودي في هذه الساعة وحدوث هذا الصوت
فاما ما ذكر بعينه قايم فيه وفي امثاله بان يقال لو تجدد امر وحدث لكان المتجدد اما الماهية
او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل التجدد اصلا او يقال
لو حصل شي في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة اما ان يكون نفس ذاته او زايدا على
ذاته والقسمان باطلان فيبطل القول بالحصول في هذه الساعة **المسلة الثانية** على القول
بالتاثير اختلفوا هل يجوز قلب الجواهر حتى يجعل الانسان الحديد ذهبا والرصاص او النحاس فضة
فقال قوم ان قياس هذا لا يجوز ان يقدر الانسان عليه ولو جاز ذلك لجاز ان يقلب الطين انسا نا
وحيوانا وقال قوم ذلك لله جايز ان يقدر عليه وقد يقدر على بعضه في هذا الوقت فانا نقلب الحصى زجاجا
الا ما قام الدليل على استحالته وقوعه مثل الحيوة والقدرة وقال آخرون بمثل ذلك ومنعوا من
احداث اللون والطعم والرايحة فانهم قالوا لا يجوز ذلك ولا ان يقدر على الحيوة والقدرة غير انه
قد يجوز ان يحتال للنحاس ويعمل حتى يصير ذهبا فيكون اللون الظاهر غير حادث بل يكون موجودا
ومغمورا فيزول غامره عند العلاج فيظهر وقال قوم بمثل قول هولاء الا انهم قالوا ليس يجوز ان
يقلب الحجر لحما ودما وعظما وقد يجوز ان يقلبه ذهبا وفضة **تنبيه** من نفى التولد يقولون ان ما حدث
من الاعراض هو فعل غيرنا والذين يثبتونه يقولون هو فعلنا **واعلم** انه ليس يجوز قلب شي من الجواهر
على اصل من قال ان الجواهر في الاصل اجناس مختلفة وان كان احد منهم قد قال بذلك فقد ناقض
وهولا اذا سيلوا عن الزجاج قالوا ان هذا ليس جوهرا او ليس له اصل ولكن يكون الاعمول فلذلك

جاز فيه ما استحال في غيره المسلة الثالثة واختلفوا ايضا فقال قوم من المعتزلة وقوم من الاشاعرة
المؤثرية معنى غير التاثير بحسب للمؤثر مدة اتصافه بالتاثير وسموا ذلك المعنى بالحال قالوا وهو امر
زايد على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انه موثر ولوجب ان من علم انها موثر علم الذات فقط
وقال الاخرون بل المؤثرية نفس التاثير للقطع بانه ليس الا التاثير والذات التي قام بها واما امر زايد
عليهما فلم يقم عليه دليل وفرع على القول بالمؤثرية قال الاشعري والمعتزلة يجوز ان يثبت لذات ولا للاثر
غير قايم بها فانهم اثبتوا الخالقية لله عز وجل والخلق عندهم غير قايم به ومنع ذلك غيرهم المسلة
الرابعة قال الامام ليس من شرط هذه النسبة ان يكون التاثير تاثيرا متبدل الحال متغير النعت
في القطع والجزم بل شرطا ان كذلك او كان تاثيرا باقيا مستمرا كتاثير قدرة الله تعالى في وجود
العالم فانه من باب مقوله ان يفعل المسلة الخامسة ذهب القاضي ابو بكر من الاشاعرة في احد
قوليه الى ان الاعدام بالقدرة جايز وهو قول ابي الحسين الخياط من المعتزلة وقول محمود الخوارزمي
من متاخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة موثرة تستدعي اثرا فقطعا والعدم
نفي محض فاسناده الى القدرة محال المسلة السادسة شرط ان يفعل ان لا يكون المفعول دايم
الوجود ازلا وابدا لان القصد الى ايجاد شي لم يزل موجودا محال اطلاقا لمتاخري الفلاسفة حيث
قالوا يجوز ان يكون المفعول دايم الوجود قديما ازليا وهو حسبه منهم توصلوا بها الى القول
بقدم العالم وحكوا انها على من لم يكن على نور من ربه ومن لم يجعل الله له نورا معرفة سابر المنافقين
ويفرق بينهم وبين المومنين ومن حججهم المعتمد عليها في ذلك ان المحتاج الى العدم السابق اما
ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم
السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا
له والعدم المقارن للشي مناف له فذلك الوجود ومحال ان يكون المفتقر اليه تاثير الفاعل لان تاثير
الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر منافي لعدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا
يجب ان يكون منافيا والمنافي لا يكون شرطا فاذن لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في
كونه موثرا مفتقر الى العدم السابق واعلم ان العلم ببطلان هذه الحجة لا يتوقف الا على فهمها
ولكنا نشرع بالجواب وهو منع الملازمة فانه ليس المراد بكون الفعل او تاثير الفاعل مفتقرا الى العدم

ان العدم موثر فيه او شرط له حتى يجب ان يكون مقارنا له بل المراد انه لا يكون الا بعد العدم وهذا كما
قالوا هم ان العدم من جملة المبادي اما المطلق الفعل او الحركة او التعين او الاستحالة وارادوا
ان ذلك لا يكون الا بعد عدم شي ومعلوم انه اذا كان المراد ذلك لم يجب ان يكون العدم مقارنا فانه
اذا قيل ان الحركة لا تكون الا شيا بعد شي كان الحادث موقوفا على وجود ما قبله وان لم يكن مقارنا له
وايضا فان الشي المعدوم اذا عدم بعد وجوده كان هذا العدم الحادث مفتقرا الى ذلك الوجود السا بق
ولم يكن مقارنا له وايضا فهذا الذي قالوه يلزمهم في كل حادث فان كل ما يحدث فانما يحدث بعد عدمه
فحدوثه يتوقف على عدمه السابق لوجوده مع ان ذلك العدم ليس مقارنا له فان طردوا حجتهم لزمهم
ان لا يحدث حادث اصلا وهو مكابرة وسياتي لهذه المسله زيادة بيان في حدوث الاجسام
الباب السادس يستحيل تحقق الذات مجردا عن الصفات قالوا لان الذات من حيث
انها ذات ان كانت مستقلة بنفسها في التحقق غنية عن الصفات اي غير متوقفة التحقق على
الصفات لزم ان تقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الجوهر عرضا لا في
محل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات
فلا تحقق بدون شي من الصفات وهو المطلوب الباب السابع الاجسام ممكنة الوجود وفاقا
لاكثر الفرق وقال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لنا انها محدثة لما
سياتي وكل محدث فهو ممكن والا لكان واجبا فلا يسبقه عدم او ممتنعا فلا يوجد ولانها لو كانت
واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل بدليل التوحيد فان قيل القول بالامكان
باطل لما ياتي في العلم الكلي رد بالمنع لما سياتي وفي الباب مسايل الاولى القايلون
بان الاجسام ممكنة افترقوا فقال اكثر ارباب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس
هي محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو واتباعه الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وبصفاتها
المعينة لا حركاتها فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية واما الاجسام
العنصرية فان هيولاها قديمة ولا صورها واعراضها فكل واحدة منها مسبوق باخر لا الى بداية
وذهب اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس الى ان الاجسام قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها ثم افترقوا فرقتين فرقة قالت تلك الذوات كانت اجساما وهذه الفرقة منهم من قال بق

اصل الاشيا هو التراب وكون العناصر الثلثه عنه بالتلطيف ومنها من قال اصل الاشيا هو النار
وكون العناصر الثلاثه الباقيه بالتكاثف ومنها من قال اصل الاشيا هو الحركه الحار وكون العنصرين
اللطيفين عنه بالتلطيف وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكثيف ومنها من قال اصل الاشيا
الماء ان الما تحرك فاوجبت حركته سخونه فتصاعد على وجه الما من تلك السخونه زبد فارتفع منه
دخان فتكونت الارضون من ذلك الزبد والسموات من ذلك الدخان ومنها من قال اصل الاشيا
اجزا جسمانيه ازليه اصليه ولما كانت اجزا الخلا متشابهه لم يكن بحصول واحد من تلك الاجزا في حيز معين
من ذلك الخلا اولى من حصوله في حيز آخر فلاجرم وجب فيها ان يكون متحركه من الازل الى الابد ثم اتفق
لتلك الاجزا ان تصادمت على شكل خاص فتماسكت بسبب حركاتها المتدافعه فتكونت السموات بهذا
الطريق ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوا من الاجسام عرض لما كان في غايه القرب من السموات
ان يسخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غايه البعد من السموات ان تكاثف ويبرد جدا وهو الارض
والذي كان قريبا من النار هو الهوا والذي كان البعد منه هو الما لان الهوا الطف واسخن من الما
ثم اختلطت هذه العناصر الاربعه بسبب حركات الاجرام الفلكيه فتولدت المركبات من المعادن
والنبات والحيوان وفرقه قالت تلك الذوات القديمه ما كانت اجساما ثم هولا ثلث طوايف
الطايفه الاولى قالت الاجسام مركبه من الهيولى والصوره وقد سبق بطلانه الطايفه الثانيه
قالوا العالم تولد من امتزاج النور والظلمه واما الانوار والظلمات فانها قديمه وهذا قول الثنويه
الطايفه الثالثه الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات وذلك لان الوحده اذا كانت مجرده عن الوضع
والاشاره كانت مجرد وحدات واذا صارت الوحده مشارا اليها صارت نقطه فاذا تركبت نقطتان
صار خطا واذا تركب خطان صار سطحا فاذا تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي امور قديمه
قايمه بذواتها وهذا القول لا يكاد يعقل فان النقطه والخط وما يتالف منهما اعراض او اعدام كما سبق
والاجسام الطبيعيه جواهر وزعم جمع عظيم من القدما ان الاسطقس الاول اجزا قابله للقسمه
الوهميه دون القسمه الانفكاكيه وهي في غايه الصغر وهي التي تسمى بالهبات وزعموا ان هذه العناصر
الاربعه انما تولدت عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان تلك الاجزا مختلفه في الاشكال فالاجزا التي
يكون شكلها شكل المخروط يكون نفاذه براسها الحاد فيتولد من اجتماعها النار والاجزا التي يكون شكلها

شكل المكعب يكون غليظه فيتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالا اخرى للماء والهوا والافلاك
ومنهم من زعم ان تلك الاجزا اذا اختلطت بالخلا فان كانت تلك الاجزا الطبيعه مضطربه خفيفه
ويكون لاجل لطافتها نافذه في العمق فيصير حاره لانه لا معنى للحراره الا النفوذ فيتولد عنها النار
فان كان الخلا المختلط بها اقل فيتولد عنها الهوا ثم لا يزال ينقص هذه الاحوال الى ان يقل اختلاط
الخلا بها جدا فيتولد عنها جسم كثير الاجزا جدا فيكون ثقيلا لاتصال اجزايه فيكون مظلما لاجل ان
الخلا لا يتخللها ويكون باردا لاجل انها لا تقوى على الغوص والنفوذ وقد ذكرت اقاويل اخرى في صفات
تلك الهبات سوى هذين القولين تركناها هنا لان الاستقصا في نقلها لا يليق بهذا الكتاب
وللمتكلمين في اثبات حدوث الاجسام ثلاث طرق احدها ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاولى فلانها لا تخلو عن حركه او سكون واجتماع او افتراق
والكل حادث لانها تنعدم والقديم لا ينعدم لانه اما ان يكون واجبا لنفسه او معلولا لما يكون واجبا
لذاته لاستحاله كون القديم معلولا للحادث وعلى التقديرين يلزم امتناع العدم عليه ولان حقيقه الحركه
انتقال من حال الى حال والانتقال من حاله الى حاله لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحال المنتقل عنها
فاذن حقيقه الحركه من حيث انها تلك الحقيقه تقتضي المسبوقيه بالغير والموجود في الازل
ينافي المسبوقيه بالغير لان حقيقه الازل تنافي المسبوقيه بالغير واما الكبرى فلاستحاله
سبق الاجسام عليها المنافي لسبق من الخلو وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضروره الطريق
الثاني في حدوث الاجسام هي انها متناهيه في المقدار لما سبق وكل ما كان كذلك فهو محدث
لان كل ما كان متناهيا في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده ازيد من ذلك المقدار
بذره وانقص منه بذره والعلم بذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثه اعني حصول ذلك
المقدار وحصول الازيد منه وحصول الانقص استحال رجحان ذلك القدر على ما هو ازيد منه
او انقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر لاستحاله ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث لان الفاعل المختار انما يفعل بواسطه القصد والا حتار
والقصد الى تكوين الشي لا يتحقق الا عند عدمه او حال حدوثه فاذن كل جسم محدث الطريق الثالث
هو ان كل ما سوى الله عز وجل فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه محدث فما سوى الله سبحانه وتعالى

فهو محدث اما الاولي فلانا لو فرضنا واجبين لذاتيهما لتشاركا في الوجوب الذاتي وتباينا في التعين
وما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي حصلت
به المشاركة ومن التعين الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فانه مفتقر في ماهيته في تحققه
الي كل واحد من مفرداته وكل واحد من مفرداته مغاير له لان الكل مغاير لكل واحد من اجزايه
فاذن كل مركب فانه مفتقر في تحققه الي غيره وكل مفتقر في تحققه الي غيره فهو ممكن لذاته
فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته فاذن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما ممكنا
لذاته والتالي باطل ففرض موجودين بهذه الصفة محال فثبت ان ما سوي الواجب الواحد يجب
ان يكون ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية فلان كل ما كان ممكنا فانه مفتقر في رجحان وجوده
علي عدمه الي موثر وكل ما كان مفتقرا في وجوده الي الموثر فانه يجب ان يكون محدثا بيان الاولي
ان الممكن ما يكون ماهيته قابلة للعدم والوجود علي البدل وكل ما كان كذلك امتنع رجحان احد
الطرفين علي الاخر الا لمرجح واما الثانية فلان الافتقار الي الموثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم
فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقا او حال الحدوث لا جايز ان يحصل حال البقا والا
لزم ان يكون الشي حال بقايه مفتقرا الي موجد يوجده والي مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل محال في بداية العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الي الموثر اما حال حال
الحدوث او حال العدم وعلي التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الي الموثر فانه
يكون محدثا فثبت ان ما سوي الواجب الواحد ممكن لذاته وان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر في
وجوده الي الموثر وان كل ما كان مفتقرا الي الموثر فهو محدث فيلزم ان كل ما سوي الواحد محدث
واعلم ان علما المسلمين ممن ذم علم الكلام عابوا هذه الطرق علي المتكلمين لتوقفها علي مقدمات يطلبه
والبراهين يجب ان يكون مقدماتها جلية اما طريقة الحوادث فانها متوقفة علي ان السكون
امر ثبوتي وان ما ثبت قدمه استحال عدمه وعلي ان كل سكون فانه يمكن زواله وعلي امتناع حوادث
لا اول لها والجميع مظلم اما السكون فانه يحتمل ان يكون عدميا كما زعمت الفلاسفة من انه عدم
الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وبهذا التقدير لا يصح قولنا لو كان السكون ازليا لما جاز زواله
لان زوال العدم الازلي جايز بالاتفاق اذ لو لم يجز زوال العدم الازلي لبطل القول بحدوث

العالم بان يقال لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال بسبب طريان
الوجود واذ وجد العالم علمنا ان عدمه ما كان ازليا واذا لم يكن عدمه ازليا كان وجوده ازليا
وكان العالم قديما فثبت انه لا يمكننا ان نقول كل ما كان ازليا مطلقا امتنع زواله بل يجب تخصيص
هذه الدعوي فنقول كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك افتقرنا الي بيان
كون السكون ثبوتيا حتي يستقيم الكلام ولكن بيان كون السكون ثبوتيا اما عسر او غير جلي وكذلك
ما ثبت قدمه استحال عدمه ليس بجلي فان للقايل ان يقول انتم سلمتم ان العدم الازلي جايز
الزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون تاثير العلة في معلولها موقوفا علي شرط عدمي ازلي وحينيذ فلم لا
يجوز ان يكون الواجب لذاته علة لوجود ذلك الازلي الا ان تاثيره في ايجاده كان موقوفا علي شرط عدمي
ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الازلي زال ولما زال شرط التاثير لا جرم زال الاثر وحينيذ
لا يلزم من كون السكون ثبوتيا ازليا امتناع زواله قال الامام وهذا سوال قوي ثم قال وقولكم
الازلي لا يزول منقوض بامور احدها انه تعالي كان عالما في الازل بان العالم سيوجد فاذا اوجده لم
يبق علمه بان العالم سيوجد والا لكان ذلك جهلا فاذن علمه بان العالم سيوجد امر ازلي مع انه قد
زال وثانيها انه تعالي كان موصوفا في الازل بانه يصح منه ايجاد العالم ابتدا فاذا اوجده لم يبق تلك
الصحة والا لكان ذلك ايجادا للموجود وانه محال فتلك الصحة حكم ازلي وقد زال وثالثها ان النسخ عندكم
عبارة عن رفع الحكم فذلك الحكم المرفوع ان كان حادثا كانت ذات الله تعالي محلا للحوادث وان كان
قديما كان ارتفاعه زوالا للازلي واما ان كل سكون فانه يمكن زواله فليس بجلي ايضا لانا وان شاهدنا
بعض الاجسام متحركا بعد ان كان ساكنا لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام مختصا باحياز معينة
علي سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم
اثبات ان كل جسم محدث واما امتناع حوادث لا اول لها فقد خالف فيه خلق كثير فلم يكن ان يكون
جليا واما طريقة الاختصاص فانها موقوفة علي ان الجايز لا يتخصص الا بمخصص خارج عن محله ولكن
لقايل ان يقول ليس ذلك بشرط فانه يجوز ان يكون المخصص لاحد الجايزين هو الحقيقة التي قام
بها ذلك الجايز كان المخصص للمعدن بخواصه دون ساير الاجسام والمخصص للنبات بخواصه
والمخصص للحيوان بخواصه هو حقايقها وبالجملة فليست خالية عن ظلمة واما طريقة التركيب فانها

موقوفة علي ان المعين امر ثبوتي وهو ممنوع وان كل مركب ممكن وهو ليس بجلي لما يأتي في العلم الكلي
بل هو دسيسه للزنادقه فان القايلين بذلك وهم متاخروا الفلاسفه يوقعون التركيب علي
خمسه انواع احدها تركيب الموجود من الماهيه والوجود وثانيها تركيب الحقيقه من الامور
العامه والخاصه كالوجود العام والوجوب الخاص وثالثها تركيب الذات الموصوفه من الذات
والصفات ورابعها تركيب الذات القايمه بنفسها المباينه لغيرها المشار اليها من الجواهر المفرده
التي يقال ان تلك الذات مركبه منها وخامسها تركبها من الماده والصورة التي يقال انها مركبه
منها ووجه كونه دسيسه ان مقصودهم التوصل بذلك الي نفي صفات واجب الوجود معتقدين
انهم موجودون لذاته فقالوا هو منزه عن التركيب لافتقار المركب الي جزيه او الي صنعته وهم
يكفرون بذلك لسهم الصفات التي اثبتها لنفسه وعلم بالضرورة ثبوتها له ولما يلزمهم من
نفي واجب الوجود بالكليه فانه يمتنع وجود موجود قايم بنفسه سوا كان واجبا او ممكنا بدون
شي من هذه المعاني التي سموها تركيبا والعلم بذلك بديهي واذ قد علمت حال هذه الطرق
فاعلم ان النور المبين والحبل المتين الذي جا به القرآن ووردت الاخبار ان الاجسام مفعوله
بالاختيار فان القصد الي ايجاد الدايم الوجود محال وايضا العالم او شي منه اما ان لا يكون عن
فاعل او يكون فاعله موجبا بالذات او قادرا مختارا يقارنه مراده او قادرا مختارا يتاخر عنه
مراده والاول باطل لما سياتي في اثبات العلم بالصانع والثاني والثالث كذلك لما سياتي
في اثبات كونه تعالي فاعلا بالاختيار فتعين الرابع وهو ان يكون الفاعل مختارا يتاخر عنه
مراده فلا يكون شي من العالم قديما بل يكون حادثا لوجوب تاخره عن فاعله والقديم لا يتاخر
لانه دايم الوجود واحتج من قال بدوام وجود الاجسام بوجوه منها ما سبق في مقوله ان يفعل
وثانيها ان الفعل ممكن الوجود في الازل لوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لكان ممتنعا ثم صار
ممكنا فكان الممتنع لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وهذا يرفع الوثوق بالقضايا العقليه وثانيها
انه ممكن فيما لا يزال فان كان امكانه لذاته او لعله دايمه لزم دوام الامكان وان كان لعله
حادثه كان باطلا لان الكلام في امكان تلك العله كالكلام في امكان حدوث غيرها فيلزم
دوام امكان الفعل وثالثها ان امتناع الفعل ان كان لذاته او لسبب واجب لذاته لزم

دوام الامتناع وهو باطل بالحس والضرورة واجماع العقلا لوجود الممكنات وان كان لسبب غير
واجب امتنع كونه قديما فان ما وجب قدمه امتنع عدمه ثم الكلام في امتناعه كالكلام في الازل
وكونه ممتنعا في الازل لعله حادثه ظاهر البطلان فان القديم لا يكون لعله حادثه فثبت انه
لا يمكن دعوي امتناع حصول الممكنات في الازل ولا يمكن ان يقال المؤثر ما كان يمكن ان يوثر
فيه ثم صار يمكن فان القول في امتناع التاثير وامكانه كالقول في امتناع وجود الاثر وامكانه
قالوا فثبت ان اسناد الممكنات الي المؤثر لا يستدعي تقدم العدم عليها قال الامام وفي هذه
الطريقه اشكال لانا نقول الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا
الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادله فاذن
امكانه ثابت دايما ولا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا لما اخذناه من حيث كونه
مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزا ذاتيا له والجزء الذاتي لا يرتفع واذا لم يلزم من
امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا فقد بطلت هذه الحجة
قال ابن تيميه وهذا الشك هو المعارضه التي اعتمد عليها في كتبه الكلاميه كالاربعين واعتمد
عليها الامدي في دقايق الحقايق وغيره ثم قال دعوي باطله ولكن الجواب عن هذه الحجه انها لا تستدعي
امكان تقدم شي بعينه قلت وهذا الرجل اعني ابن تيميه كان قد ظهر في اوايل الماية الثامنه وزعم
انه مظهر للسنه ناصر لاهلها مخيف للبدعه قامع لاهلها ولعمري انه كان كذلك ولكنه كان يخلو
عن تحامل علي ساير الطوايف حتي علي كثير من اصحاب الامام احمد بن حنبل ان النفس لامارة بالسو
الا ما رحم ربي وكان اكثر تحامله رحمه لله علي الاشاعره كالغزالي واتباعه ومشايخه وكان
يقصد الرد عليهم في جميع ما احدثوه من الادله وان كان حقا في نفسه كما سيظهر لك وكان
ذلك من اسباب تنفير القلوب عنه لتوهمها انه متعصب جاهل وكان من ادلتهم التي بنوا عليها
مذهبهم في كون الباري سبحانه وتعالي فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات وفي ان الاجسام محدثه
امتناع الحوادث لا اول لها وكان مقصد هذا الرجل رد ذلك عليهم باثبات حوادث لا اول لها
فلزمه ما لزم القايلين بذلك كابن سينا واتباعه من القول بقدم العالم لمنع ذلك وقصد
ان يسند منعه فكان مثله اذ ذاك كمثل صيد وقع في شبكه كلما تحرك ليخلص ازداد تشكلا وذكر

اشيا ان شئت قلت جمعها هذيان وان شئت قلت حاصلها امران احدهما اللازم لحوادث
لا اول لها انما هو قدم النوع وقال لا يلزم من قدم النوع الحوادث قدم شي من افراده والثاني
انه شبه النوع بالجمله المركبه من اجزا في انه لا يلزم من الحكم عليها بشي الحكم علي شي من اجزاها
بذلك الشي كالانسان والبيت والسجره فانه ليس شي من الاجزا منها ولا انسانا ولا سجره ولا الطويل
والعريض وهذا التشبيه تخبيط فان النوع كلي والجمله كل واين الكل من الكلي ومعلوم ان الكلي لا وجود
له الا في جزئي فمتي كان قديما لزم من قدمه قدم واحد ما من جزئياته وقصد بذلك كله ان
يميز بين مذهبه وبين مذهب ابن سينا واتباعه الذي هو القول بقدم العقل الفعال وانت
وكل من يستحق ان يخاطب يعلم انه ان اراد ان ذلك النوع قديم في حال تجرده عن جميع الحوادث
فهو قول بوجود الكلي في الخارج من حيث هو كلي وهو محال لا يقول به عاقل كما صرح به هو في غير
موضع وان اراد ان ذلك النوع قديم في فرد غير معين من افراده فلا فرق بين مذهبه وبين
مذهب ابن سينا الا في تعيين ذلك القديم وعدم تعيينه فان ابن سينا عينه في العقل الفعال
وهو لم يعينه فان كان الكفر لازما لابن سينا في هذه المسله فالظاهر انه يلزم هذا الرجل
ايضا لان احدا لم يكفر ابن سينا بتعيينه قديما غير الله عز وجل وانما كفروه باعتقاده قديما غير الله
وان كان هذا الرجل لا يكفر باعتقاده قديما غير الله فلا يكفر ابن سينا باعتقاده قديما معينا
غير الله هذا مع ان حوادث لا اول لها مستحيل عقلا فانه يقال ان لم يحصل في الازل شي
من هذه الحركات والحوادث وجب ان يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بدايه واول وهو
المطلوب وان حصل في الازل شي من هذه الحركات والحوادث فتلك الحركه الحاصله في
الازل ان لم تكن مسبوقه بغيرها كانت تلك الحركه اول الحركات وهو المطلوب وان كانت
مسبوقه بغيرها لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو محال والمقصود بيان ان جواب هذا
الرجل مبني علي هذا الاعتقاد ويسطروا به انكم ايها الفلاسفه ان اردتم بالفعل فعل شي معين
فلا نسلم وجوب امكانه في الازل لجواز ان يكون مشروطا بشرط ينافي ازليته كما يعلم ذلك في
كثير من الحوادث فان ما هو مخلوق من ماده ممتنع قبل وجود الماده وان اردتم به فعل نوع
الاشيا فمسلم ولكن لا يلزم منه امكان قدم شي بعينه كما تدعونه في العقل الفعال انتهي

واعلم ان الجواب الحق عن شبهه الفلاسفه بعد تسليم ان العالم ممكن في الازل هو القول بالموجب
وهو تسليم محتهم مع بقا النزاع فانه لا يلزم من كونه ممكنا في الازل وجوده في الازل الا اذا كان
الفاعل موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار وهو باطل كما سياتي اما اذا كان فاعلا بالاختيار
فلا يلزم من كون المفعول ممكنا والفاعل متمكنا وجود الفعل في الازل اما لان الموجود في الازل
لم يزل موجودا والقصد الي ايجاد شي لم يزل موجودا محال واما لان المراد بكون الفعل ممكنا
بالذات كونه مما ياتي فعله عند استجماع شرايط التاثير وكذلك المراد بكون الفاعل متمكنا
كونه قادرا علي الفعل واذا كان المراد ذلك لم يلزم من حصول الامكان والتمكن في الازل
وجود الفعل في الازل لاحتمال امتناع بعض شرايط وقوع التاثير في الازل الم تر الي الحوادث
اليوميه كيف هي ممكنه في الازل بهذا المعني والباري تعالي قادر في الازل علي ايجادها اي
متصف بصفه يوثر بها علي وفق ارادته ومع ذلك لم يوجد تلك الحوادث في الازل الا لتخلف
بعض شرايط التاثير عن الازل فان التاثير عباره عن تعلق القدره بالمخلوق حال الحدوث
وهو متوقف علي الاراده التي هي حاله تتبع العلم بما في الفعل من المصلحه التي علم ان بينها وبين
ذلك الوقت مناسبه بحيث لو قدم الفعل علي ذلك الوقت لم يحصل تلك المصلحه وذلك لم يمكن
وجوده في الازل وبالتحقيق وهو عمله ابن سينا في اشاراته ان تعلق وجود الممكن بفعل
الفاعل وجعل الجاعل انما هو من حيث انه وجود ما ليس بواجب الوجود لا من حيث انه
مسبوق وجوده بالعدم لان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون علي
احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان
هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان
جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان مفهومان احدهما اعم من الاخر ويحمل علي مفهوميهما
معني فان ذلك المعني للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعني لا يلحق الاخص الا
ويلحق الاعم من غير عكس حتي لو جاز مهنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويكون
له في حد نفسه لم يوجد هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر قال والاجل

ان هذه الصفة دالة للفاعل على المعلولات ليس لاجل الحدوث فقط فهذا التعلق جائز دائما
وجوابه لا نسلم ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين
احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما بل يمتنع ان يكون الا على
الثاني فان ما ليس بواجب الوجود بذاته هو الممكن والممكن يقبل العدم والدائم لا يقبل العدم
لانه لو جاز عدمه فاما حال الوجود وهو ممتنع واما قبل الوجود فلا يكون ازليا واما بعد الوجود
فلا يكون ابديا والدائم هو الازلي الابدي فالممكن ليس بدائم الوجود فهو الموجود بعد ان لم يكن
فان قالوا هو باعتبار ذاته يقبل الامرين وباعتبار غيره يقبل الوجود فقط قيل ان اريد
بذاته ما هو موجود في الخارج فذاك لا يقبل الامرين لما ذكرناه وان اريد ان ذاته التي تقبل
الوجود والعدم شيء غير الموجود في الخارج فذاك ليس بذاته وان قيل نريد به ان ما تصوره
في النفس يمكن ان يصير موجودا في الخارج ومعدوما فانما يتصوره الانسان في نفسه من الامور
قيل هذا ايضا يعني ان الامكان مستلزم للعدم لان ما ذكرتموه انما هو شيء تصوره الفاعل في
نفسه يمكن ان يجعله موجودا في الخارج ويمكن ان يبقى معدوما وهذا انما يعقل فيما يعدم تارة
ويوجد اخرى واما ما لم يزل موجودا واجبا بغيره فهذا لا يعقل فيه الامكان اصلا واعلم ان
هذا الجواب ينهض دليلا مستقلا على استحالة دوام الممكن سواء كان المؤثر في وجوده فاعلا
بالاختيار او موجبا بالذات وعندي فيما اذا كان المؤثر موجبا بالذات نظر فانه يمكن ان يقال
اذا كان المؤثر موجبا بالذات كان الاثر لازما له فاللازم لا ينفك عن الملزوم فاذا كان المؤثر
دائم الوجود كان الاثر دائم الوجود ولا ينافي ذلك كونه ممكنا بالذات قابلا للعدم بالذات
بمعنى انه لولا المؤثر لما وجد ولا يلزم من قبوله للعدم وجود العدم حتى يقال لو جاز عدمه فاما
حال الوجود واما قبل الوجود واما بعد الوجود الى اخره الجواب الثاني عن شبهة ابن سينا
سلمنا ان مفهوم ما ليس بواجب الوجود بذاته لا يمتنع ان يكون على احد القسمين المذكورين
لكنه لا يجب ان يكون لكل واحد من القسمين وجود في الخارج بل قد يمتنع احدهما لمانع فان
النوع قد ينحصر في شخصه لمانع من الكثرة كما قرر هو ذلك في طبيعيات اشاراته حيث قال
كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة تعاق عن ذلك بعايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص

المحتمل ان يكون لذلك النوع اسمه ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع
الاشخاص واحدا وكيف يوجد اشخاصه وكثرة لاشخاص ذلك النوع والعايق عنها لازم طبيعي واذا لم
يجب وجود هذا القسم في الخارج بل جاز ان يكون ممتنعا لمانع فان قام دليل السمع على ان ما سوى الحق لم يكن
ثم كان اتبع ولم يجب تعيين المانع وان لم يقم فان اراد مريد ان يبين ذلك المانع امكنه ذلك من وجوه
احدها ما تقدم من ان الممكن يقبل العدم والدائم الوجود لا يقبل العدم والثاني ان الامكان يحوج
الى تاثير المؤثر في اصل وجود الممكن ودوام الوجود يمنع من ذلك لان المؤثر ان كان فاعلا بالاختيار
كما هو الحق فالقصد الى ايجاد شيء لم يزل موجودا محال وان كان موجبا بالذات فلا بد من تقدمه بالوجود
على معلوله لان حال المعلول مع وجود العلة هو الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة
وقولهم ان العلة تتقدم على المعلول بالذات لا بالزمان تمويه باطل فان مقارنة المعلول لعلته في
الزمان ممتنع عقلا كما سياتي في مباحث العلل من هذا الباب ان شاء الله تعالى وما يذكرونه
من قولهم حركت يدي فتحرك خاتمي او كمي او المفتاح ونحو ذلك ليس فيه حجة لهم فان حركة اليد ليست
هي العلة التامة ولا الفاعل لحركة الخاتم بل الخاتم مع الاصبع كالاصبع مع الكف فالخاتم متصل بالاصبع
كما ان الاصبع متصل بالكف غير ان الخاتم يمكن نزعه بلا الم بخلاف الاصبع فحركة الاصبع شرط في حركة
الخاتم لا علة كما ان حركة الكف شرط في حركة الاصبع لا علة ومقارنة الشرط للمشروط في الزمان معقول
ورابع حججهم لو كان الباري موجدا للعالم بعد ان لم يكن موجدا له كان فاعلا بالاختيار وهذا محال
فذلك محال اما الملازمة فسنبينه بذاتها ومتفق عليها واما ان التالي محال فلان من قصد الى ايجاد شيء
فاما ان يكون ذلك الايجاد اولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد فاما ان يكونا مستويين والاول
محال لان قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الاولوية حاصلة عند الايجاد حصلت تلك الاولوية
فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال فاما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبة اليه من
الترك فانه يمتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان والجمع بينهما محال
لا يقال الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالنسبة الى ذات الفاعل الا انه اولى بالنسبة الى غيره
لان الايجاد احسان الى الغير وهذا القدر كاف في ترجيح الفعل على الترك لانا نقول ايصال
الاحسان الى الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتي وان لم يكن

اولي عاد حدث الاستوا وجواب هذه الشبهه سياتي في باب ان الفاعل مختار الخامس وهو عمدتهم
الكبري لا شك ان الممكنات منتهي في سلسلة الحاجه الي واجب لما سياتي فنقول كل ما لا بد منه
في كونه سبحانه وتعالي موثرا في اثاره سوا كان موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار حاصل له في
الازل لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله فيلزم من دوامه دوام
اثاره والا لزم تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود والجواب لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحصل
في العالم شي من المتغيرات فانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول
ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الي اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في
العالم شي من المتغيرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم من كون واجب الوجود عام
الفيض ان لا يحصل في العالم تغير لجواز ان يتوقف حدوث اثره علي استعداد القوابل وحدوث
هذه الاستعدادات المختلفه في القوابل يتوقف علي الحركات الفلكيه والاتصالات الكوكبيه
وكل حادث منها مسبوق باخر لا الي اول فلهذا السبب حصل التغير في هذا العالم قلنا هذا كلام
باطل فان هذا انما يتصور اذا كان الفعال الدايم الفيض ليس هو المحدث لاستعداد القوابل
كما يدعونه في العقل الفعال فيقولون انه دايم الفيض ولكن استعداد القوابل يحدث بحدوث
الحركات الفلكيه والاتصالات الكوكبيه وتلك الاستعدادات ليست صادره عن العقل
الفعال واما اذا كان المبدع الاول هو المبدع لكل ما سواه كان مبدعًا للاستعداد والقبول
فالقابل والمقبول فاذا كان موجبًا بالذات وفيضه لا يتوقف علي شي من غيره لزم ان يكون كل ما
يصدر عنه بتوسط او بغير وسط لازما له قديما بقدمه اذ يلزم من دوامه دوام المعلول الاول
ومن دوام المعلول الاول الذي هو وسط بينه وبين المعلول الثاني دوام المعلول الثاني ويلزم
من دوامهما دوام المعلول الثالث وهلم جرا فيلزم ان يكون كلما سواه قديما ازليا وهذا مكابره
للحس وسياتي لهذا زياده بيان في باب كونه تعالي قادرا السادس لو كان محدثه لكان
تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال ورد بان المخصص هو الاراده السابع
الماده قديمه لما سياتي قريبا وهي لا تخلو عن الصورة لما سبق فالصورة ايضا قديمه فالجسم قديم
ورد بانه مبني علي الهيولي وعلي ان كل حادث فله ماده وهما غير مسلمين ولا مبرهنين الثامن قالوا

الزمان

الزمان قديم لما سياتي وهو مقدار الحركة القايمه بالجسم فيكون الجسم قديما ورد بان مقدار الحركة وهو
الليل والنهار حادث وما ليس بحادث وهو المده المفروضه ليس مقدار الحركه المسله الثانيه
اتفق المليون علي ان النفوس محدثه لاتفاقهم علي ان ما سوي الواحد الواجب لذاته فهو محدث
وخالف بعض الناس في حدوثها واطنب افلاطن ومن تبعه لكنا انها مخلوقه لانها شي ولا شي من القديم
بمخلوق وهذا بديهي واستدل بانها لو كانت ازليه لكانت اما ان تكون واحده او كثيره فان
كانت واحده فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحده فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وذلك
محال وان لم تبق لكان لان المجرد لا ينقسم ولان الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا
حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثره حاصله قبل حصولها هذا خلف وان لم تكونا حاصلتين قبل
ذلك فقد حدثتا الان هاتان النفسان وتجردت الان والنفس التي كانت موجوده قبل
قد عدمت وان كانت كثيره فلا بد من الامتياز بامور وهي اما الذاتيات او لوازمها وهما محالان
لان النفوس البشريه متحده بالنوع واما بالعوارض وهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما
يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن فلا ماده لان ماده النفس البدن واعترض بعد تسليم انها
متحده بالنوع لجواز ان تتعدد قبل هذه الابدان بابدان اخر علي سبيل التناسخ ورد ببطلان التناسخ
كما سياتي فرع اختلف القايلون بحدوث النفس فجوز قوم حدوثها قبل البدن لما روي في الاخبار
ان الله عز وجل خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه اخرون لقوله تعالي ثم انشاناه خلقا
اخر يعني الروح وخالف ارسطو من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بنحو ما تقدم من
انها متحده بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحده لان تعدد افراد النوع انما يكون بالماده
وقبل البدن لا ماده لان ماده النفس البدن ويرد عليه احتمال تعددها قبل هذه الابدان
بابدان اخر لحدوث النفس بحدوث البدن حينئذ موقوف علي ابطال التناسخ لكن عمدتهم
في ابطال التناسخ مبنيه علي حدوث النفس بحدوث البدن كما يجي فيكون دورا ٥
المسله الثالثه ذهب متاخروا الفلاسفه الي قدم ماده هذا العالم وقالوا ان كل حادث
فله ماده لما يجي في مسله العلل فلو كانت الماده حادثه لكانت لها ماده اخري وتسلسل واجيب
بمنع الماده والله عز وجل يجوز ان يخلق شيا لا من شي كما ياتي بيانه ان شا الله تعالي والتزم ابن تيميه التسلسل

فلزمه ان لا يكون للعالم اول كما قال الدهرية **المسئلة الرابعة** ذهبوا ايضا الى قدم الزمان واحتجوا
بان كل محدث فهو مسبوق بعدمه لما سبق في باب الحركة فلو كان الزمان حادثا لكان له زمان وللزمان
زمان لا الى نهاية والحق ان الزمان ان اريد به اليوم والليلة واجزاؤهما وما يتالف منهما فلا شك
في حدوثه لان ذلك بعدم بعدم الحركة المدبرة للشمس وان اريد به المدة التي لا تنفك استمرار
وجود عنه ولا العالم بل عن العلم بها فهي امر اعتباري لا يوصف لا بالحدوث ولا بالقدم وايضا ليست
ثابتة بعد ان لم يكن فلا يوصف بالحدوث ولا دائمة الوجود الخارجي فلا يوصف بالقدم نعم قد
يوصف بالقدم مجازا لدوامها في الاعتبار ولا يحدد وفي ذلك فرع قالوا ويلزم من قدم الزمان
قدم الحركة والمتحرك لان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل فما لم يكن هناك شي
متغير من حالة الى حالة اخرى لم يصدق انه مضى امر وبقي اخر فثبت ان الزمان لا يعقل حصوله
الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا المعنى فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة
المسئلة الخامسة المكان ان اريد به السطح الباطن من الحاوي او ما يستقر عليه المتمكن او البعد
المجرد الموجود فهو حادث لانه مخلوق والقديم ليس بمخلوق وان اريد به البعد المفروض فالكلام
فيه كالكلام في المدة **المسئلة السادسة** اثبت الحرنانيون خمسة من القدماء البارئ والنفس
والهيولى والدهر والخلاء والاول حق والنفس والهيولى والدهر تقدمت واما الخلاء فان
اريد به الابعاد المفروضة فالكلام فيه كالكلام في المدة **المسئلة السابعة** اختلف القائلون
بحدوث العالم فقال بعضهم ما زال يفعل ولم يتعطل عن الفعل اصلا وجوز حوادث لا اول لها
ونسب بعض من انتصر لهذا القول الى ابن تيمية رحمه الله الى القول بعدم العالم ولم يكن يعتقد قدم
شي معين من العالم وانما كان يعتقد دوام الفعل وربما وقع في كلامه بدل دوام الفعل قدم نوع
الحوادث وما كان اعتقاده عنده فانه مع كونه ما لا في نفسه لوجوب سبق الفعل والمفعول بوجود
العلم والارادة لزمه قدم واحد لا بعينه لزوما بينا وقال الاكثرون انه لم يزل ولا وجود
لشي غيره ثم ابتدا واراد وجود شي عنه قالوا ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شي
في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد وهذا محال لوجوه احدها
انه يلزم ان يكون ما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود وان لم تكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها

في حكم ذلك لان كل واحد منها وجد فالكل وجد الثاني انه يلزم انقطاع ما لا نهاية له لان كل حال
من هذه الاحوال لكونه يوصف بانه لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفا على ما لا نهاية له
يستطع اليه ما لا نهاية له **الثالث** ان كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال فيزداد ما لا نهاية
له واللوازم كلها مستحيلة فرع ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان العالم وجد حين كان اصلح
لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين دون حين
آخر بل بالفاعل ولا يسئل عما يفعل **تنبيه** الممكن عند متاخري الفلاسفة اعم من الحادث والقديم
اعم من الواجب لانه عندهم يجوز ان يكون الممكن قديما واما عند المتكلمين فالممكن مرادف للمحدث
والقديم مرادف للواجب لان عندهم لا يجوز ان يكون الممكن دائم الوجود **المسئلة الثامنة**
قال الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة الحوادث قبل وجودها نفي محض وعدم صرف
وليست باشيا ولا ذوات وذهب اكثر شيوخ المعتزلة كابي يعقوب الشحام وابي علي الجبائي
وابنه ابي هاشم وابي الحسين الخياط وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري وابي اسحاق بن
عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته الى ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود
ذوات واعيان وحقائق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات
موجودة واتفقوا على ان الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه واتفقوا
على ان تلك الذوات المعدومة باسرها متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا
بالصفات ثم ذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس قال الامام ومرادهم
ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وهلم جرا وخالف ابن
عياش فزعم ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات وان الصفات لا تحصل الا زمان
الوجود ثم اتفق ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق ابن عياش على ان
الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه
بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا اثبت الذوات خالية عن الصفات وزعم الشحام وابو عبد الله
ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا فذهب الشحام الى ان الجوهر
حال عدمه حاصل في الحيز وذهب ابو عبد الله الى ان الشرط في كون المتحيز حاصلا في الحيز

هو الوجود فالجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز لكنه غير حاصل في الحيز ثم اختلف القايلون
بالصفات في مواضع منها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه معدومًا صفة فالكل انكروه الا ابا
عبد الله البصري وثانيها قال الامام اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حال
العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به وصرح صاحب الهادي بان المعدومات توصف عند
اكثرهم بانها اجسام وجواهر وثالثها اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعًا عالمًا قادرًا حكيمًا
مرسلًا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم لما
جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية
كونه موجودًا فلا بد من دلالة منفصلة واتفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهالة والا لزم
ان لا نعرف وجود الاجسام المتحركة والساكنة الا بدليل وفي هذا الالزام نظر لان المعدوم
لا يوصف عندهم بالجسمية فلا يوصف عندهم بالمتحركية نعم يلزم ابا الحسين الخياط ومن قال
بقوله هذا تفصيل مذاهب المعتزلة في هذه المسئلة واما متاخروا الفلاسفة فقد اتفقوا
على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن صفة
الوجود الخارجي فانا قد نعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين
معا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز ومنهم
من جوزه ولعل هذا هو القول بالمثل الافلاطونية فانها صور المعلومات القايمة بذواتها
واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة
مغاير للمفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة
والكثرة والا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا انا لم نعتبر الا السواد بل
الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على ان الماهيات غير معلولة قالوا لان كل
ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع الغير فلا يبقى السواد سوادًا لكن القول بان السواد
لا يبقى سوادًا محال لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من
تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون السواد سوادًا حين ما لا يكون سوادًا وهو محال
واعلم ان هذا القول هو كقول المعتزلة الماهيات غير مجعولة وانها لا تستحق الجاعل

واحتج الامام لمن قال المعدوم ليس بشيء بوجوه احدها ان الماهيات لو كانت متحققة في الخارج
حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن ومتباينة بخصوصياتها
المعينة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية وتقررها زايدًا
على خصوصيتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة
وذلك محال وانما يدل على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زايد على ماهياتها المخصوصة هو انا اذا
قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور وهذا التصديق
ولولا ان التقرر خارج الذهن حال عدمها امر زايد على ماهياتها والا لم يكن فرق بين التصور وهذا
التصديق قلت وهذا الدليل انما يلزم لو سلموا له ان التقرر والثبوت زايد على الماهية اما
اذا اعتقدوا ان الثبوت نفس الماهية كما يقوله هو في الوجود فلا واما استدلاله على ان الثبوت
امر زايد على الماهية بالتفرقة البديهية بين تصور السواد وبين التصديق بكونه متقررًا فهو فاسد
لاعترافه بخطابه فانه يجد تفرقة بديهية بين التصور والتصديق في قولنا السواد موجود مع
ان الوجود عنده نفس الماهية كما سياتي ولانا اذا قلنا السواد ثابت او السواد موجود كان معناه
ان السواد ليس بمنفي او السواد ليس بمعدوم وحينئذ فلا يلزم من التفرقة المذكورة ان يكون
الثبوت زايدًا على الماهية كما لا يلزم عنده ان يكون الوجود زايدًا على الماهية لان الحكم على الماهية
والحالة هذه ليس حكمًا بصفة ثبوتية بل الحكم انما هو على الماهية التي هي الثبوت بانها ليست
بمنفية وهذا كما يقال الثبوت ليس بنفي او الوجود ليس بعدم فانا نجد في هذين الحكمين تفرقة
بديهية بين التصور والتصديق مع انه لم يلزم ان يكون المحكوم عليه موصوفًا بصفة ثبوتية زايدة على
ماهيته الوجه الثاني ان الذوات الثابتة في العدم اما ان تكون متناهية وهو باطل
بالاتفاق واما ان تكون غير متناهية وهذا ايضا باطل لان مجموع الذوات المعدومة حين
ما لم يخرج منها شيء الى الوجود كانت اكثر مما بقي منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا كان
الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات التي بقيت الان
في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة عند ما لم يخرج شيء منها الى الوجود وما
كان اقل من غيره فهو متناه فالذوات التي بقيت الان في العدم متناهية والتي خرجت منها الى الوجود

متناهيه ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيا فثبت ان القول بكون الذوات غير متناهيه محال
قلت جميع مقدمات هذا الدليل لا يكاد يقبل المنع الا قوله وما كان اقل من غيره فهو متناه فان لهم
ان يمنعوا ذلك ويسندون منعهم بان افراد الكلي اذا انقطعت منها جمله متناهيه كان الباقي بعد
انقطاع تلك الجمله اقل من مجموع الافراد عند ما لم ينقطع منها شي والا كان الشي مع اعتبار غيره مثله لا
مع اعتبار غيره وذلك محال مع ان افراد الكلي غير متناهيه فعلمنا بهذا ان كون الشي اقل من غيره لا يدل
على تناهيه مطلقا وانما يدل ان لو كان الاكثر متناهيا اما اذا كان الاكثر غير متناه فلا يلزم ان يكون
الاقل منه متناهيا الا ترى ان تضعيف المايه الى ما لا تناهي اقل من تضعيف الالف الى ما لا
تناهي مع ان الاقل غير متناه ونحن اذا فرضنا الذوات المعدومه غير متناهيه فانه اذا اخرج منها
شي غير متناهيه واذا لم يخرج منها شي غير متناهيه كان افراد الكلي مع الانقطاع غير متناهيه وبدون
الانقطاع غير متناهيه وان كانت مع الاخراج اقل منها بدون الاخراج والله اعلم الوجه الثالث
ان هذه الماهيات من حيث انها ممكنه لذواتها وكل ممكن فهو محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي
محدثه فيلزم ان يكون هذه الماهيات مسبوقه بالنفي المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب
وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنه لذواتها لانها لو كانت واجبه التقرر لذواتها في الاعيان لكانت واجبه
التقرر في الخارج ممتنعه الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحينئذ يكون واجب الوجود
اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقرره في الاعيان ممكنه وثبت ان كل ممكن فهو
محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثه وذلك يبطل القول بان المعدوم شي قلت اما ان
كل ممكن محدث فمسلم لما ثبت في المسئله السابقه واما ان هذه الماهيات ممكنه في تقررها فلهم ان
يمنعوا ذلك قوله لانها لو كانت واجبه التقرر لذواتها لكانت واجبه التقرر في الخارج ممتنعه
الزوال قلنا مسلم قوله فيكون واجبه الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا ذلك قلنا هذا
مبني على ان التقرر والثبوت هو الوجود وهذا اصل المسئله نعم يلزم ان يكون تلك الذوات قديمه
الثبوت محدثه الوجود فيكون واجب الثبوت اكثر من واحد ولا يكون واجب الوجود الا واحدا
الوجه الرابع قوله تعالى والله على كل شي قدير فوجه الاستدلال بالايه ان اسم الشي يتناول
الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته

صلاحيه ان يوثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على
تقرير تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان كذلك ثبت ان الماهيات باسرها نفي محض
وعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب لان الماهيات والحاله هذه تكون مجعوله قلت ان
كان المراد بالشي المشي كما في الايه الاخرى والله على ما يشا قدير ففي الاستدلال بالايه نظر وان كان
المراد بالشي الذات فقد يقولون ان الايه لنا لا لكم فانها تقتضي ان يكون متعلق القدره شيا والمنفي
المحض والمعدوم الصرف ليس بشي فان قيل لهم اذا كان متعلق القدره قبل تعلقها به شيا كان تاثيرها
فيه قالوا تاثيرها في ايجاده واعدامه لا في اثباته ونفيه والله اعلم واحتج بعض المتاخرين على ان المعدوم
ان كان مساويا للمنفي او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه
لم يكن مباينا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول على المنفي فالمنفي ثابت وجوابه
ان محل التقسيم ان كان هو المعدوم الممكن فهو مباين للمنفي والقسمه ليست حاصره وان كان هو
المعدوم من حيث هو هو فهو اعم من المنفي وقوله فكان ثابتا الى اخره باطل اذ لا يلزم من ان العام ليس
احد الخاصين ان يكون هو الخاص الاخر الا ترى انه لا يلزم من ان الحيوان ليس هو الفرس ان يكون
هو الناطق ولا شيا من انواعه والمعدوم من حيث هو هو اعم من المنفي الصرف ومن الثابت و يتميز
المنفي عن الثابت بانه لا يقبل الوجود ويتميز الثابت عنه بانه يقبل الوجود فلا يلزم من انه ليس
المنفي الصرف ان يكون هو الثابت حتى يلزم من كونه مقولا على المنفي ان يكون المنفي ثابتا والله
اعلم واحتج القائلون بان المعدوم شي بحجج الاولى ان المعدومات متميزه من انفسها وكل متميزات
بعضها عن بعض فلا بد ان يكون في انفسها حقائق متعينه ولا معنى لقولنا المعدوم شي الا ذلك
اما ان المعدومات متميزه بعضها عن بعض حال عدمها فلوجوه الاول هو انا نعلم ان غدا تطلع
الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان المعلومان معدومان في الحال ونحن الان نعلم
امتياز كل واحد منهما عن الاخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات الثاني هو انا قادرون
على الحركه يمنه ويسره ولسنا قادرين على الطيران في السما فقد تميز احد المعدومين عن الاخر
من حيث ان احدهما مقدور لنا والاخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال العدم فثبت وقوع
الامتياز في المعدومات الثالث هو انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال واولاد وخوات

وسعادات وان لا يحدث لنا انواع الامراض والافات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما
فلو لا تميز احد المعدومين عن الاخر حال كونه معدوما بماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة والا
لامتنع كون احدهما مرادا الوقوع وكون الاخر مكروه الوقوع الرابع هو ان المعدوم قسمان ممتنع وجايز
ولذلك قال القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات ولولا امتياز الممكن
عن الممتنع في نفسه والا لما صح ذلك فثبت بهذه الوجوه الاربعة تميز بعض المعدومات
عن البعض حال كونها معدومة واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الاخر يتوقف
على كون كل واحد منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض
حكم من احكام تلك الحقايق وصفة من صفاتها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرر الموصوف
محال فثبت ان المعدومات متميزة وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقايق والماهيات
متقررة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقايق وذلك هو
المطلوب واعترض الامام على هذه الحجة بانها منقوضة فانا نجد من انفسنا شعورا وادراكا
في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست بماهيات ولا حقايق بل هي نفي
محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الله تعالى
ممتنع ونقيم الدلايل على ذلك ولولا انا نتصور شريك الاله والا لاستحال منا الحكم عليه
بالامتناع لان التصديق بدون التصور محال ولانا نقول شريك الاله محال والجمع بين العدم
والوجود محال وحصول الجسم الواحد في ان واحد في مكانين محال ونميز بين كل واحد من هذه
التصديقات وبين الاخر فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور مع حصول
الاتفاق من جميع العقلاء على ان هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقايق ولا ماهيات
الصورة الثانية العلم بالمركبات فانا اذا تصورنا بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت فان البحر والجبل
عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتاليف وموصوفة بالوان مخصوصة واشكال مخصوصة
وعندكم الثابت في العدم انما هو ذوات الاعراض وذوات الجواهر فاما كون الجوهر موصوفا
بالعرض فذلك غير ثابت في العدم البتة والجبل انما يكون جبلا بكون الجواهر موصوفة بالاعراض
والتركيبات فاذا الشعور الذهني حاصل في هذه الصورة مع ان المشعور به غير حاصل البتة

لا في العدم ولا في الوجود الصورة الثالثة العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول هذا
الجسم في هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب ولا معنى لطلوع
الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز ولا شك ولا نزاع ان هذه
النسب غير ثابتة في العدم لان كون الشمس المعدومة حاصلة في المكان المعدوم محال في بديهة
العقل الصورة الرابعة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض والسلب الصرف
عن الثبوت لمسمى النفي الصرف والسلب المحض محكوم عليه متميزا عن الثبوت مع انه يستحيل
ان يكون مسمى النفي المحض ثبوتيا لان المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له
فلو كان له ثبوت بوجه ما لكان منافي الشي ومناقضه نفس ذلك المسمى وهو محال الصورة الخامسة
انا نحكم على الماهية المعدومة بانها غير موجودة قبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية
الوجود ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول
مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم فثبت انا نتصور ماهية
الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التميز الذهني
والشعور العقلي كون المشعور به حاصلا في العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك
محال لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان الصورة السادسة نحن نعقل ماهية
المؤثرية وماهية المتاثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الاخر وبينهما وبين غيرهما مع ان الخصم يساعد
على ان المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متاثرا ولا يتقرر حال مسمى المؤثرية ومسمى المتاثرية والشعور
الذهني والادراك العقلي حاصل مع ان المشعور به غير حاصل وكذا كون الشي فوق غيره وتحت
غيره ويمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات واذا عرفت ذلك فنقول نعني بكون
المعدوم معلوما هذا القدر من التميز الذهني الحاصل في هذه الصور او نعني به امرا وراء هذا القدر
فان عنيت الاول تعذر الاستدلال بكونه معلوما على كونه شيئا لان هذا القدر من المعلومية
حاصل في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقايق بالاتفاق ومهما كان جوابكم
م فهو جوابنا وان عنيت بكون المعدوم معلوما امرا اخر وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون المعدوم
معلوما ثم من اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فانا من وراء المنع في المقامين

قال واعلم ان المتني اوردت هذا السوال علي الوجه صان الكلام عن الخصم قلت هذا الاعتراض
من الامام يقتضي لضعفه انه لو انهم مرادهم لقال بقولهم واعلم ان مرادهم بالحقايق والماهيات
والذوات هو ما يطلب بما هو المشروح بالقول الشارح فحقيقة الجوهر مثلا وماهيته وذاته
هو الذي بحيث لو وجد لكان وجوده لا في موضوع والعرض هو الذي بحيث لو وجد لكان وجوده
في موضوع والجسم هو القابل للابعاد الثلاثه الطول والعرض والعمق والحيوان هو الجسم النامي
الحساس المتحرك بالاراده والانسان هو الحيوان الناطق ولا شك ان الحيوان الناطق مثلا
لا يمكن غير حيوان ناطق والجسم النامي الحساس المتحرك بالاراده لا يمكن ان يكون غير جسم ولا
جسما غير متحرك ولا متحركا ولا بالاراده وهلم جرا وكذلك الاعراض فحقيقة البياض مثلا هو اللون
المفرق للبصر والسواد هو اللون الجامع للبصر ولا شك ان اللون الجامع للبصر لا يمكن ان يكون
غير لون ولا لونا غير جامع للبصر واللون المفرق للبصر لا يمكن ان يكون غير لون ولا لونا غير مفرق
للبصر وكذلك جميع الحقايق وليس مرادهم بكون المعدوم شيئا انه ذات في الخارج تمانع المزاحم
لها في حيزها فان هذا باطل لا يقوله عاقل واذا كان مرادهم بالحقايق والماهيات والذوات ما
ذكرناه لم يصلح ما ذكره الامام ان يكون نقضا عليهم فان ما ذكره الامام ان كان ممتنعا فليس بمعلوم
اذ لا حقيقة له فتعلم وما توهمه علما فليس بعلم وانما هو وهم انتزع من بعض الحقايق الممكنه مثلا لا
وحكم العقل باستنباطه ما انتزاعه من الجمع بين المختلفات مثلا لا يحكم العقل بانتفايه عن الضدين
ولا يلزم من الحكم بكونه منفيا عن الضدين الحكم بكونه مثبتا لهما وان كان ما ذكره ممكنا فله حقيقه
معلومه لا يمكن ان يكون تلك الحقيقه الا كذلك الاعتراض الثاني ان تميز بعض المعدومات
عن البعض من حيث ان احدهما مقدور والاخر ليس بمقدور لا يقتضي كون المعدوم ثابتا متحققا
بل يقتضي نفيه وذلك لان المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تاثير اما بالتحقيق واما
بالابطال والماهيات اذا كانت ثابته في العدم فلا اثر للقادر فيها البته قلت وهذا الذي
قاله من ان الماهيات اذا كانت ثابته في العدم لا يكون للقادر تاثير فيها فاسد لانه انما يكون
الامر كذلك ان لو كان تاثير القادر في ثبوتها وتحققها وهذا عين المسئله فكيف يجعل مقدمه في
الدليل اما اذا كان تاثير القادر في اعطايها صفة الوجود فلا يلزم من كونها ثابته في العدم ان لا يكون
للقادر تاثير فيها والله اعلم الاعتراض الثالث المقدور هو الذي يكون للقادر تاثير فيه اما بالتحقيق
واما بالابطال والماهيات عندكم ثابته في العدم فلا تاثير للقادر فيها البته فلا يكون مقدوره
وانما المقدور هو اعطاوها صفة الوجود فالماهيه غير المقدور والمقدور غير الماهيه فلا استدلال
بالمقدوريه علي ثبوت الماهيه وجوابه ان مراد المعتزله بكون الماهيه مقدوره انه يمكن جعلها موجو ده
وهذا القدر كاف في تمييز بعض الماهيات المعدومه عن بعض الاعتراض الرابع الماهيات يمتنع
عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلق الاراده والكراهه بل متعلق الاراده والكراهه صيرورتها
موجوده وذلك لا يشترط العدم فعاد ما ذكرنا من ان الذي يمكن جعله متعلق الاراده والكرا هه
لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله متعلق الاراده
والكراهه وجوابه ايضا ان مرادهم بكونها مراده انه يراد تحصيلها وايجادها وهذا كاف في الاستد لال
علي تمييز بعضها عن بعض والله اعلم الاعتراض الخامس المعدومات الممتنعه كثيره مثل شريك
الاله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في حيزين وكل واحد من هذه
الاقسام متميز عن الاخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابته في العدم فكذا انقسام المعدوم
الي الممكن والممتنع لا يلزم منه كونه ثابتا في العدم وجوابه مبني علي مقدمه وهي ان الشي الممكن الوجود
بالنسبه الي شي قد يكون ممتنع الوجود بالنسبه الي اخر فيتصور من حيث كونه ممكنا ويحكم
بنفيه عن الشي الاخر كالجمع الممكن بالنسبه الي المختلفات فانه ممتنع بالنسبه الي الضدين فاذا
قلنا الجمع بين الضدين محال معناه حقيقه الجمع الممكن الوجود بالنسبه الي المختلفات ممتنع بين كان م
الضدين واذا قلنا شريك الباري محال كان معناه ان حقيقه الشريك الممكنه الوجود في حق
غير الله ممتنعه في حق الله واذا قلنا حصول الجسم الواحد في الان الواحد في حيزين محال كان معناه ان
حصول الجسم الواحد في مكان واحد محال بالنسبه الي الجسم الواحد في مكانين واذا عرفت ذلك
فقوله المعدومات الممتنعه متكثره ان اراد ان المعدومات الممكنه بالنسبه الي شي الممتنعه بالنسبه
لشي اخر متكثره فمسلم ولكن لا ينفعه لان التكثر في الذوات وهي ممكنة الوجود والممتنع هو ثبوتها
بالنسبه الي الاشيا الاخر ولا تعدد فيه وان اراد ان الحقايق الممتنعه متكثره كالممنوع وشريك
الباري وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في المكانين والجمع بين الضدين من حيث هي كذلك

لا تعدد فيها اذ لا حقايق لها وانما المتعدد شريك غير الله مع حصول الجسم الواحد في مكان واحد
ومع الجمع بين المختلفات المحكوم بنفيها عن الباري وعن الحاصل في آن واحد وعن الضدين ولا
يلزم من تصورها منفية عن هذه الاشيا تصورها مثبتة لها والله اعلم الحجة الثانية للمعتزلة
هي انه لا نزاع في وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود
والعدم وكل ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود تارة ومع العدم اخرى واذا
عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت ان المعدوم شي الحجة الثالثة للمعتزلة ان كل محدث فانه
قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده موجودا وهذا
محال وان كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا وهو محال ولما بطل القسمان
لم يبق الا الثالث وهو ان المحدث قبل حدوثه كان ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفة
سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والامتناع نفي اذ لو كان ثبوتيا
لكان الممتنع الموصوف به ثابتا ضرورة امتناع قيام الصفة الثابتة بالنفي المحض والعدم الصرف
وحينئذ يلزم ان يكون ممتنع الوجود ثابتا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة ثبوتية
فوجب ان يكون تصور الوجود صفة ثبوتية ضرورة ان النقيضين لا بد ان يكون احدهما ثبوتيا
فنقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا
راجعا الى ذات الممكن والاول باطل لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات
فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عايد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره
على المحالات فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وان كان الامكان صفة ثابتة وانها عايدة
الى ذات الممكن ومن المعلوم ان الصفة الثابتة تستدعي موصوفا ثابتا فاذا لا بد وان يكون الماهية
متقررة قبل حدوثها حتى يكون موصوفة بهذا الامكان واعترض الامام بان الامكان لا يمكن
ان يكون صفة موجودة لوجوه احدها انكم سلمتم ان الشي قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان
صفة موجودة لكان اما ان يكون قايمة به او بغيره لا جايز ان يقوم به والا لزم قيام الموجود
بالمعدوم ولا جايز ان يقوم بغيره لان صفة الشي لا يعقل قيامها بغيره كان الحركة التي يكون الجسم
موصوفا بها يمتنع ان يكون قايمة بغير ذلك الجسم وثانيها ان اتصاف الماهية بامكان الوجود

سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الماهية بموجود
شي سابقا على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجودا لكان مساويا لساير الموجودات
في الوجود ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فاذا ماهيته غير وجوده فاتصاف ماهيته بوجوده
ان كان على سبيل الوجوب كان موجودا واجبا لذاته فيلزم ان يكون الصفة المفتقرة لذاتها
الى ما يكون محلا لذاته واجبة لذاتها وذلك محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان
لزم ان يكون للامكان امكان آخر ويفضي الى التسلسل قلت ولهم ان يجيبوا عن الاول بانه ليس محل
النزاع ولا يستلزمه فان الوجود غير الثبوت ولا يلزم من نفي موجودية الامكان نفي ثبوتيته
فهو صفة ثابتة غير موجودة قايمة بالماهية الثابتة المعدومة وعن الثاني بانه انما يلزم ان
يكون اتصافها بوجود شي آخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها ان لو كان الامكان صفة موجودة
اما اذا كان الامكان صفة ثابتة معدومة فلا يلزم من اتصاف الماهية به قبل وجودها ان يكون
اتصافها بوجود شي آخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها وانما يلزم من ذلك ان يكون اتصافها بثبوت
شي آخر لها سابقا على اتصافها بوجود نفسها وذلك لا ينافيه وعن الثالث بانه لو كان الامكان
موجودا لزم ما قاله بنا على ان اشتراك الموجودات في الوجود معنوي لا لفظي اما لو كان الامكان
ثابتا غير موجود وهذا محل النزاع فلا يلزم لان ثبوته نفس ماهيته وكذلك لو كان الامكان
موجودا وقلنا ان وجوده نفس ماهيته وبالجملة فالوارد على جميع ما ذكره هو القول بالموجب
لاستنتاجه تلك الاعتراضات ما توهم انه محل النزاع والله اعلم الحجة الرابعة لو كانت الماهيات
متجددة لكان تجددها باحداث محدث وايقاع قادر وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة
ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مكون ومحقق واما انه يمتنع ان يكون تحقق تلك الماهيات
وتقررها باحداث محدث فلان كل ما كان تحققه بسبب غيره لزم من فرض عدم ذلك الغير عدم
ذلك الاثر فلو كان كون الجوهر جوهرا وكون السواد سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند عدم ذلك
السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد عن كونه سوادا وذلك محال والا لصح قولنا
السواد خرج عن كونه سوادا وبطل عن كونه سوادا وهو لا يصح لان من شرط صحة القضية امكان
اجتماع موضوعها ومحمولها معا ومعلوم ان اجتماع النقيضين محال واذا استحال قولنا السواد خرج

عن كونه سوادا وبطل عن كونه سوادا امتنع اسناد تقرر الماهيه وكونها الي ايجاد موجد وايقاع
فاعل واعترض الامام علي هذه بان القادر لا يجعل الماهيه موجوده فهو يجعل الماهيه ماهيه
قال والحجه التي تمسكوا بها في امتناع وقوع الماهيه بالفاعل هي بعينها تقتضي امتناع وقوع
الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود
عن كونه وجودا وهو محال فان زعموا ان الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل
هو موصوفيه الماهيه بالوجود اوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفيه وذلك
يقتضي ان لا يقع بالفاعل لا الماهيه ولا الوجود ولا موصوفيه الماهيه بالوجود وذلك يوجب
ان لا يكون المؤثر اثر البته وهو يوجب نفي الصانع فثبت ان هذه الحجه ساقطه قلت جميع هذا الكلام
عندهم هذيان ولهم ان يلتزموا ان ماهيه الوجود وماهيه الموصوفيه ليستا بجعل جاعل
بل وكل ماهيه وقوله وذلك يوجب ان لا يكون للمؤثر اثر البته الي اخره ممنوع فان تاثير المؤثر
هو جعل الماهيه موصوفه بالوجود مثلا والاثر هو اتصاف الماهيه بالوجود وهو حدوث الموصوفيه
للماهيه اما ماهيه الوجود واما ماهيه الموصوفيه فليستا مجعولتين ولكنه لما حصل الوجود
للماهيه بجعل الجاعل حاصل الموصوفيه ضروره الاستحقاق عند قيام المعاني بالذوات والله
اعلم الحجه الخامسه قوله تعالي ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا سمي الامر الذي سيفعله غدا
في الحال باسم الشي وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيا واعترض الامام بوجهين احدهما ان هذا
انما يقتضي اطلاق اسم الشي علي المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهيه وحقيقه والثاني
قوله تعالي والله علي كل شي قدير فانه يقتضي وقوع الماهيات بالقادر وذلك ينبغي كون
الذوات والماهيات متحققه في الازل ثم قال ان الايه التي عول عليها الخصم لا يفيد الا مجرد اللفظ
والايه التي عولنا عليها تفيد في المعني فكان قولنا اولي ويجيب عن الاول بان ذلك يقتضي
كون المعدوم ذاتا وماهيه وحقيقه ضروره استدعا الاسما الموضوعه المسميات لا يقتضي
هذا مثل قولنا الجمع بين الضدين محال وشريك الباري محال من حيث ان الجمع والشريك اسم
والشريك مسمي لان الشريك والجمع المتصورين المتلاشيات يستحيل بين الضدين والشريك المتصور
في نفسه مستحيل الحصول فلا يقتضي ايضا لما يعط للمستحيل لذاته لا انه ليس موضوع

وعن الثاني بان المراد بالشي المشي في الايه الاخري والله علي ما يشا قدير فلا معارضه والله اعلم
تنبيه ربما فرع الامام مذهبه في هذه المساله علي ان وجود الشي عينه فقال وجود الشي عينه و جود
الشي الموجود في الذهن عينه فيلزم نفي الشي الموجود في الخارج عند عدم وجوده ونفي الشي الموجود في
الذهن عند عدم وجوده واما الماهيه من حيث هي فليس لها وجود حتي يلزم نفيها عند عدمه وانما لها
تحقق وتقرر وثبوت لم يعدم قط فلم ينتف والله اعلم فرع اتفق اهل السنه علي ان المعدوم يستحيل
ان يري ولم يصر الي ان المعدوم يري الا اصحاب ابي الحسين ابن سالم من اهل البصره فقال ان الباري
سبحانه يري المعدوم الذي سيوجد قال صاحب الهادي وهو باطل لما سياتي ان الرويه
تتعلق بالوجود الباب السابع ما لا بد للحادث في حدوثه منه وفيه مسايل الاولي كل جسم
حادث وكل تغير فله سبب لانه ترجيح لما استوي اليه طرفاه لكونه ممكنا امتنع ترجحه من غير مرجح
لما سياتي في الالهيات تنبيه كل تغير نسبته اما مباين للجسم فالمتغير قسري واما داخل
في نفس الجسم وهو اما طبيعه او نفس لان التغير ان كان علي نهج واحد من غير شعور من السبب
فهو الطبيعه وان كان مع شعور منه فنفس فلكيه وان كان علي مناهج مختلفه من غير شعور فنفس
ناميه ومع الشعور نفس حيوانيه ففاعل الحركه الداخل اما طبيعه او نفس وحدت الطبيعه بانها
مبدا اول لحركه ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ومعني قولنا مبدا اول اي قريب لا واسطه
بينه وبين التحريك فان النفس مبدا لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بوساطه تحريكها حركه
الانما والاستحاله ولكن باستخدام الطبايع والكيفيات ومعني قولنا ما هو فيه فرق بين الطبيعه
والقاسرات وقولنا بالذات يحتمل معنيين صحيحين احدهما ان يكون راجعا الي الطبيعه ويكون
معناه ان الطبيعه محركه لذاتها ويستحيل ان لا تحرك ان لم يكن مانع والثاني ان يكون راجعا
الي المتحرك ويكون معناه ان الطبيعه تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقولنا لا بالعرض
يحتمل ان يكون بالقياس الي الطبيعه ويكون معناه ان الطبيعه مبدا لما كان حركته بالحقيقه
لا بالعرض ويحتمل ان يكون بالقياس الي المتحرك ويكون معناه ان الصنم اذا تحرك يتحرك بالعرض ص
لان المتحرك بالذات مثلا النحاس لا الصنم من حيث هو صنم وقولنا مبدا الحركه والسكون
اي لجميع اصناف الحركات والسكونات اما التي في الكم فالطبيعه الموجبه للتخلخل والانبساط في الحجم

وكاثف وانقباض فيه والموجبه للنمو والذبول واما التي في الكيف فكطبيعه الما التي برده الى
لنسبته اذا عرض له استفاده كيفيه غريبه ليست مقتضى طبيعته مثل ما يرده الى برودته من
الحراره الغريبه اذا زال العايق ومثل ما يرد الابدان اذا ساءت امزجتها الى المزاج الموافق واما
التي في المكان فكطبيعه الحجر المحركه الى اسفل واما التي في الجوهر على القول بوقوع الحركه فيه فكالطبيعه
التي تحرك الماده الى الصوره اي تصلحها وتهيئها وتعدها باصلاح الكيف واما المصوره فالطبيعه لا
تكون مقتضيه اما لها بل يكون هيئه والصوره مستفاده من شي اخر كما سياتي واعلم ان طبيعه الشي
قد تكون هي بعينها صورته وقد لا تكون لما في البسايط فان الطبيعه هي الصوره بعينها فان طبيعه الما
هي بعينها الماهيه التي بها الما هو ما هو لكنها تسمى طبيعه باعتبار صدور الحركات والافعال عنها
وتسمى صوره باعتبار تقومها نوع الما واما في الاجسام المركبه فالطبيعه شي من الصوره ولا تكون
هي كنه الصور فان الاجسام المركبه لا تصير هي ما هي بالمعنى المحرك لها بالذات وان كان لا بد
لها في ان تكون هي ما هي من ذلك فانه جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عده معان تتحد الانسانيه
فانها تتضمن قوى الطبيعه وقوى النفس واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع حصلت الما
هيه الانسانيه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه تصدر عنها فعلها بلا اراده فيكون ان النفس
النباتيه طبيعه وربما قيل اسم الطبيعه على كل قوه يصدر عنها فعلها من غير رويه وان كان باراده
فتكون النفس الحيوانيه ايضا طبيعه واعلم ايضا ان الطبيعه تقال على وجه جزئي وعلى وجه كلي
فالتي تقال على وجه جزئي هي الطبيعه الخاصه بشخص شخص والتي تقال على وجه كلي فربما كانت
كليه بحسب نوع وربما كانت كليه على الاطلاق وكلاهما لا وجود له في الاعيان قال ابن سينا بل
لا وجود في الاعيان الا للجزئي واول هذين الكليين هو ما يعقله من مبدا ينتهي التدبير الواجب
في استحفاظ نوع والثاني ما يعقله من مبدا ينتهي التدبير الواجب في استحفاظ الكل على
نظامه المسئله الثانيه العله الموجبه سواء كان قادرا او موجبا بالذات او قيل هو قادر يوجب
بمشيته وقدرته لا بد ان يكون موجودا حال وجود المعلول لا يجوز ان يكون معدوما عند
وجود المفعول اذ المعدوم لا يفعل موجودا ولانه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا بوجود ذلك
المؤثر استحال ان يحصل ذلك الاثر والعله غير موجوده فانه لو حصل حال عدم العله لم يكن حصوله

لاجل وجود تلك العله وقد فرضناه لاجله هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يقال العله في حال
وجودها يوجب وجود المعلول بعد انقضا العله وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا
بتلك العله التي كانت موجوده قبل ذلك اجيب بان هذه العله لما صدق عليها في هذه الساعه
انها اوجبت ذلك المعلول فوجوب ذلك المعلول اما ان يكون عباره عن حدوث ذلك المعلول
او عن شي اخر مترتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول يلزم حدوث ذلك المعلول في
هذه الساعه لا بعد ذلك لانه لما صدق على تلك العله انها اوجبت في هذه الساعه ذلك المعلول
وكان هذا الايجاب عباره عن حدوث ذلك المعلول فلما وجد ذلك الايجاب في هذه الساعه لزم
حصول ذلك المعلول في هذه الساعه فالقول بان ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعه بل في
الساعه الثانيه قول يناقض الكلام الاول واما ان كان ايجاب العله لذلك المعلول عباره عن شي
اخر مغاير لذلك المعلول مترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لا بد ان يصدق ق
عليه انه يوجب في هذه الساعه ذلك المعلول في الساعه الثانيه فيكون ايجابه لذلك المعلول
زايدا على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت ان المؤثر لا بد ان يكون موجودا
حال وجود الاثر وهذه المسئله عليها مدار البرهان في اثبات واجب الوجود على راي من
يقول بحوادث لا اول لها المسئله الثالثه يجب تقدمها بالزمان على المعلول خلافا لمتاخري الفلا سعد
ومن تبعهم حيث جوزوا مقارنه المعلول لعلته في الزمان لنا ان حال المعلول مع وجود العله هو
الامكان فاما الوجود او الوجوب فبعد وجود العله وقولهم ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم
انما يصح اذا اريد بالتاثير الاستلزام اما اذا اريد به الابداع او الفعل او جعل الشي موجودا فهو
باطل اذ لا شي قط ابدع شيا وهو مقارن له بحيث يكونان متقارنين في الزمان لم يسبق احدهما
الاخر بل من المعلوم بصريح العقل ان التاثير الذي هو ابداع الشي وخلقه وجعله موجودا لا يكون
الا بعد عدمه فان قالوا لوازم الماهيه معلوله لها وهي غير متاخره عنها زمانا فان كون المثلث
متساوي الزوايا القايمتين ليس الا لانه مثلث وهذا الاقتضا من لوازم المثلث وايضا الاسباب
مقارنه لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والالم عقيب سو المزاج او تفرق الاتصال
وايضا العلم عله للعالميه والقدره للقادريه عند من يقول به وكل هذه توجد مقارنه لاثارها غير

متقدمه عليها فعلمنا ان مقارنة الاثر والموثر في الزمان لا يبطل جهة الاستناد اجيب ان اريد بالماهية
ما هو موجود في الخارج من المعلولات الموجودة بصفات تلك اللازمة لها ليست صادرة عنها بل
الفاعل للملزوم هو الفاعل للصفة اللازمة له القايمة به ويمتنع فعل لاحدهما بدون الاخر ومن
قال ان الموصوف علة للازمة فان اراد بالعلة انه ملزوم فلا مشاحة فيه وان اراد انه فاعل او مبدع
او علة فاعلة فقوله معلوم الفساد ببديهة العقل فان الصفات القايمة بالموصوف اللازمة له انما
يفعلها من يفعل الموصوف فانه يمتنع فعله للموصوف بدون فعله لصفته اللازمة له وان اريد بالماهية
ما يقدر في الذهن فتلك صور علمية والكلام فيها كالكلام في الخارجية فالفاعل للملزوم هو الفاعل
للازمة وليس الملزوم علة فاعلة للازم وقولهم هذا الاقتضا من لوازم المثلث ان ارادوا بالاقتضا
والتعليل الاستلزام فهو حق ولا مشاحة فيه وان ارادوا انه علة فاعلة فهذا معلوم الفساد واما
الاسباب والمسببات الموجودة في الخارج كالتي في سوء المزاج والالم فلا نسلم ان زمانها واحد والمستدلون
انفسهم قد قالوا في تحقيقهم ان وجود الالم عقيب سوء المزاج وما يوجد عقيب الشي يكون وجوده بعده
لكن غايته ان يكون بلا فصل لكن لا يكون معه في الزمان فان ما مع الشي في الزمان لا يقال انه
انما يوجد عقيبه وهكذا القول في كل الاسباب لا نسلم ان زمان وجودها كلها هو زمان وجود
المسببات بل لا بد من حصول تقدم زماني وكذلك الكسر والانكسار والاحراق والاحتراق
فان الكسر هو فعل الكاسر الذي يقوم به مثل الحركة القايمة بالانسان والانكسار هو التفرق
الحاصل بالمكسور وذلك يحصل بحركة في زمان ومعلوم ان زمان تلك الحركة قبل زمان هذه
لكن قد يتصل الزمان بالزمان والمتصل يقال انه معه لكن فرق بين ما يكون زمانهما واحدا
وما يكون زمانهما متعاقبا ومن الاسباب ما يقتضي مسببه شيئا فشيئا فاذا كمل السبب كمل مسببه
مثل الاكل والشرب مع الشبع والري والسكر فكلما حصل بعض الاكل حصل جزء من الشبع لا
يحصل المسبب الا بعد حصول السبب لا معه وهذا قول جماهير العقلا من اهل الكلام والفقه
والفلسفة وغيرهم فانهم كلهم يقررون ان المسبب يحصل عقب السبب ولهذا كان ايمة الفقها وجماهيرهم
على انه اذا قال اذا مات ابي فانت حر او طالق او غيرهما انه انما يحصل المسبب عقب الموت لا مع
الموت وشذ بعض المتاخرين فظن حصول الجزا مع السبب وقال ان هذا بمنزلة العلة مع المعلول

وان المعلول يحصل زمن العلة ولا شك ان لفظ العلة يحمل يراد به الموثر في الوجود ويراد به الملزوم
فاذا سلم الاقتران في الثاني لم يلزم تسليم الاقتران في الاول فلا يعرف في الوجود موثر في وجود
غيره مقارن له في الزمان من كل وجه بل لا بد ان يتقدم عليه زمانا ولا بد ان يحصل وجود بعد
عدم ولهذا جعل الفلاسفة العدم من جملة المبادي كما سياتي وربما يمثلون بحصول الصوت مع
الحركة الطبيعية مع القرع ويقولون ان المسبب هنا مع السبب وهذا ايضا ممنوع فان وجود
الحركة التي هي سبب الصوت متقدم وجود الصوت وان كان وجود الصوت يتصل بوجود الحركة لا ينفصل
عنه لكن المقصود انه لا يكون الا بعده وليس اول زمن الحركة يكون اول زمن الصوت بل لا بد من
وجود الحركة والصوت بعقبها ولهذا يعطف المسبب على السبب بحرف الفا الدالة على التعقيب فيقال
كسرته فانكسر وقطعته فانقطع ويقال ضربته بالسيف فمات او فقتلته واكل فشبع وشرب فروي
واكل حتى شبع وشرب حتى روي ونحو ذلك فالكسر والقطع فعل يقوم بالفاعل مثل ان يضربه بيده او
باله معه فاذا وصل اليه الاثر انكسر وانقطع فاحدهما يعقب الاخر لا يكون اول زمان هذا اول
زمان هذا ولا اخر زمان هذا اخر زمان هذا بل يتقدم زمان السبب ويتاخر زمان المسبب وكيف
يكون معه والسبب حاصل في العبد في محل قدرته وحركته والمسبب حاصل في غير محل قدرته وحركته
ومن هذا الباب حركة الكم مع حركة اليد وحركة اخر الحبل مع حركة اوله ونظاير ذلك فعلم انهم لم يجدوا
في الوجود مفعولا يكون زمانه زمان فاعله بلا تاخر اصلا لا مع الاتصال ولا مع الانفصال والله اعلم
وهذه المسلة من اعظم المسايل واقرب الوسايل الى ابطال قول من يقول بقدم العالم وقد صار الحق
فيها كالنور الساطع والسيف القاطع فلا ريب ولا مين والله الموفق للصواب

المسألة الرابعة

العلل والمعلولات يجب فيها النهاية خلافا لمن عساه ان يخالف في ذلك من الدهرية حيث قالوا ان
الحيوان مثلا مركب من اجزا الماكول والماكول من التراب على سبيل التعليل والتوليد وهكذا الى غير النهاية
لنا ان العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة مع وجود المعلول فلو تسلسلت الاسباب والمسببات
الى غير النهاية لكان هذا المجموع موجودا دفعة واحدة وذلك محال بالدليل التطبيقي وهو ان يقدر حذف
عشرة مثلا من الوسط ويوصل الطرفين توصيلا عقليا فاما ان يكون السلسلة مع العشرة مساوية
للسلسلة دونها وهو محال او يقع التفاوت ولا بد ان يقع في الاخير فتتناهى ما حذف عنه العشرة والاخرى

زايد على المتناهي بمنادفينا هي المسئلة الخامسه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامه وهي وجود
الفاعل والشروط وانتفا الموانع والا لكان نسبته صدوره عنها كنسبته لا صدوره عنها فان لم يفتقر صدوره
عنها الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن عن غير سبب وذلك محال وان افتقر لم يكن العله التامه عله تامه
هذا خلف المسئله السادسه المعلول الواحد بالشخص الواحد يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان
وفاقا للجبريه والقدريه والا لكان كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع اسناده الى الاخرى فيستغني
بكل واحد منهما عن كل واحده منهما وذلك محال بل ولا يجوز ان يكون له علتان لانه ان توقف على كل
واحد فكل واحد العله او توقف على واحد فقط فهو العله لا غير نعم يجوز ان يكون لامر كلي علتان كالحركه
وغيرها الحرارة المسئلة السابعه العله الواحده يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد خلافا للمعتزله
ومتاخري الفلاسفه لنا ان الجسميه تقتضي الحصول في الحيز وقبول الاعراض قالوا مفهوم كونه مصدرًا
لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرًا للاخر فالمفهومان المتغايران دانا داخلين في ماهيه المصدر
لم يكن المصدر مفردا لكن مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفيه صدورهما عنه
كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهيه مركبه لان
الداخل هو جزء الماهيه وما له جزء ان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لا ان الداخل لا يكون معلولا له
واجيب بان المؤثريه ليست صفه ثبوتيه كما سياتي واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهيه
او خارج ويدل عليه ان مفهوم النقطه محاذيه لهذه النقطه من الدايره غير مفهوم كونها محاذيه
للاخرى ولم يلزم من تغاير المفهومين كون النقطه مركبه وكذى مفهوم كون الالف ب مغاير لمفهوم
انه ليس جيم ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثره في الماهيه المسئلة الثامنه قيل الشي الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل
لا يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرًا للاخر واجيب عن الاول
بان عدم استلزام الشي باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر وعن الثاني بالمنع فان البسيط تتعدد
اثارها كما سبق المسئلة التاسعه العله العقليه يجوز ان يتوقف ايجابها الاثر على شرط منفصل خلافا لمن
منع لنا ان الجوهريه توجب قبول الاعراض باسرها لكن صحه كل عرض مشروطه بانتفاء ضده عن المحل
المسئلة العاشره العله العقليه يجوز ان يكون مركبه خلافا لمن منع لان العلم بكل واحد من المقدمتين

لا يوجب

لا يوجب العلم بالنتيجه والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجه وكذلك كل واحد من احاد العشره لا يوجب
صفه العشريه ومجموع تلك الاحاديث يوجب هذه الصفه احتجوا بان كل واحد لما لم يوجب فالمجموع
لا يوجب لان ماهيه كل واحد باقيه كما كانت وهذا مع فساده منقوض بما ذكرناه تنبيه الفرق بين
جزء المؤثر والشرط ان الجزء موقوف عليه ذات المؤثر والشرط يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسه
المسئلة الحادية عشر العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العليه والمعلوليه وصفين ثبوتيين
استحال ان يكون العدم عله او معلولا لاستحاله قيام الموجود بالمعدوم وان لم نقل به فلاشك ان التاثير
عباره عن حصول الاثر عن المؤثر فيستدعي اصل الحصول والعدم لا يصلح ان يكون اثرا لما سبق
في باب ان يفعل وقال متاخروا الفلاسفه عدم العله عله العدم لان الممكن دائر بين الوجود والعدم
فكما يستدعي رجحان الوجود عله وجوديه تستدعي رجحان العدم عله عدميه واجيب بان العدم
نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان وايضا لو كان عدم علته هو الذي جعله معدومًا في الخارج لكان
عدم العله معلولا لعدم علتها فيفضي الى التسلسل في العلل والمعلولات وهو باطل المسئلة الثانية
عشر زعم متاخروا الفلاسفه ان لكل جسم حادث اسبابا اربعه مبدا الحركه وهو الفاعل كالنجار
للسرير والماده كالخشب للسرير والصوره هيئه السرير والغايه كالاستقرار للسرير فاما الفاعل
فهو الموجد وهو الذي يعطي الصوره التي للاجسام او يطبعها في مادتها فخرجت الطبيعه لانها لا تفيد
الصوره بل غايتها ان تهيي الماده وتعدها لقبول الصوره وسياتي تعيين الفاعل في باب اثبات
الصانع وباب اسناد الكل الى الله عز وجل واما الماده فيعني بها الهيولى المطلقه وقد سبق الكلام
عليها تحقيقا وابطالا في الباب الخامس وقد يراد بها كل جسم من شانه ان يقبل كالابن فيه كالمني
والدم لصوره الحيوان وكالخشب للسرير فيكون بالقياس الى ما الذي فيه هيولى وماده وبالقياس
الى ما فيه موضوعا فان الموضوع كل شي من شانه ان يكون له حال وقد كان له والماده بهذا المعنى هي
المقصوده هنا واستدلوا على اثباتها لكل محدث بان كل محدث فحدوثه مسبوق بالامكان وهو
صفه وجوديه مغايره لصحه اقتدار القادر عليه لان صحه اقتدار القادر عليه موقوفه على كونه
ممكنا في نفسه فلو كان امكانه نفس صحه اقتدار القادر عليه لزم توقف الشي على نفسه فثبت ان الامكان
صفه وجوديه وهي سابقه على وجود الممكن فيستدعي محلا موجودًا وهو الماده واجيب بانه لو كان

صفة وجودية لكان الشيء حال عدمه موصوفا بالصفة الوجودية لان الحدث قبل وجوده موصوف
بالامكان وذلك محال الفريع نقل عن الفلاسفة في تعين مبدأ هذا العالم اقوال لا حاجة
الى سوق بعضها في هذا الكتاب في باب حدوث الاجسام وغيره وكلها رجم بالغيب ليس لاحد منهم على
شيء منها برهان وكل هولاء طبايعيون ينسبون الاثار الى الطبيعة وربما اثبت بعضهم شيئا
آخر وسماه العقل وربما عبر عنه بالاله وبالله عز وجل والحق في هذا الباب ان الله عز وجل قد خلق
شيا لا من شي خلافا للدهرية وبعض متاخري المسلمين والا لزم قدم مادة كما رسطو واتباعه
او ان لا يكون للعالم اول كما قال الدهرية وقد يخلق شيا من شي وذلك الشي من شي لكن لا بد من شي
لا من شي وعلى هذا فالمبدأ المادي اما قريب مثل الاغذية للبدن واما بعيد مثل الاخلاط بل
الاركان واما البعيدة فالهيولي عند قوم والجواهر المفردة عند اخرين والوحدات وغيرها عند من
يقول بذلك واما الصورة فقد يراد بها الجسمية على القول بالهيولي المطلقة وقد سبق الكلام على هذه
في الباب الخامس وقد يراد بها الامر الحاصل للجسم يحصل منهما امر هو المقصود هنا وهذه قد تكون
جوهرية كالنارية والهوائية والمائية وقد تكون عرضية كهيئة السرير واما العلة الغائية وهي ما
لاجله وجد الحادث فلا بد منها في فعل غير الله وبينهما متاخرو الفلاسفة واخرون عن افعال الله
واحكامه الباب الثامن الاجسام باقية وزعم النظام انها تتجدد حالا بعد حال ولجوده في ذلك
اني اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت بالامس وان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب روحه وجسده
الذي نزل عليه جبريل بعد ستين سنة من عمره هو الذي نزل عليه سنة احدى واربعين من عمره
ولا يمكن الاعتماد في هذا الباب على مجرد الاستمرار في الحس لان تعاقب الامثال يظنه الحس
واحدا مستمرا ولانه منقوض بالاكوان وعلى الاشاعرة بالاعراض واحتج الامام بانه يصح وجود
الاجسام في الزمان الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهذا منقوض على قول الاشاعرة بالاعراض الباب التاسع في هلاك كل شي الا وجه
الله عز وجل وفيه مسايل الاولى يجوز هلاك الاجسام عموما والافلاك خصوصا بدليل
قوله عز وجل كل شي هالك الا وجهه ولانها محدثة ومحدث لا يكون ازليا لا يكون ابديا لان ماهيته قابلة
للعدم والامكان ازليا وقالت الكرامية العالم ابدي واحتجوا بان عدم الاجسام بعد وجودها

اما باعدام المعدم او بطريان الضد او بزوال الشرط والاول باطل لان القدرة صفة موثرة فيستدعي اثرا
والعدم نفي محض فلا يقع بالقدرة والثاني ايضا باطل لان المضادة حاصلة من الجانبين فليس عدم الباقي
لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي وكذلك الثالث لان ذلك الشرط ان كان باقيا
كان الكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم الاجسام فيفضي الى التسلسل وان لم يكن باقيا فهو
ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا واذا كانت الاقسام كلها باطلة كان
العدم على الاجسام ممتنع واجيب بان ما ذكرتم قايم في الصور والاعراض مع انا نشاهد انها توجد
بعد ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فما كان جوابكم في الصور والاعراض فهو جوابنا
في الاجسام وقالت الفلاسفة الاجرام الفلكية لا تحرق واحتجوا بوجوه احدها ان الحركة ازلية لما
سبق ابدية لما سياتي فالمتحرك وهو الجسم ازلي ابدي واجيب بان دوام الحركة مبني على ان الزمان
ازلي ابدي وانه لا يحصل الا بالحركة وهما ممنوعان لما مضى ولما ياتي الوجه الثاني لهم ان الحركة المستقيمة
ممتنعة على الفلك المحدد للجهات واذا كان كذلك كان الخرق والالتيام ممتنعان عليه لانهما لا يحصلان
الا بها واجيب بوجوه احدها ان ذلك مبني على تناهي الابعاد وعلى ان تحدد الجهات لا يكون الا بالمركز
والمحيط الثاني اقامتهم ان يقتضي ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد لا ان العدم ممتنع عليه
لجواز ان يعدم دفعة الثالث انه بتقدير صحته لا يقتضي الا ان الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات وهو
الفلك الاقصى ولعله يكتفي في اثبات الدعوى العامة وهي امتناع الخرق والالتيام على ساير الافلاك
بالدليل الخاص على انه قد جاء عن علما التفسير وعلما الشريعة ان وقت القيمة تحرق الافلاك وتهدم
الكواكب الا ان العرش لا يحرق والفلك الاقصى هو العرش عندهم فان كان كذلك لم يكن بين ما قالوه
ان صح وبين ما ورد في القران تناف اذ لم يلزم مما قالوه فتح في خلق السموات والعناصر ثم ان دليلهم معا رض
ما يقتضي جواز الخرق والالتيام على اجرام الافلاك من وجهين احدهما ان كل واحد من هذه الافلاك
اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسايط وكل ما كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه مساو في تمام
الماهية للجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا هذا خلف واذا كان كذلك فكل ما صح
على احد الجانبين صح على الاخر فكان فلك القمر يصح ان يماس بمقعره النار وبمحدبه كرة عطارد وجب
ان يكون بعكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتيام جايزين على الافلاك الوجه الثاني

من المعارضه الاجسام متساويه في الجسميه وتمام الماهيه فاذا صح الخرق والالتيام على بعضها وجب
ان يصح على كل واحد منها لان الاشيا المتساويه في تمام الماهيه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح
على الاخر وللفلاسفه ان يقولوا الاجسام عندنا مولفه من الهيولى والصوره فلا يمتنع ان يكون
هيولى كل فلك مخالفه بالماهيه لهيولى الفلك الاخر ثم ان هيولى هذا الفلك مستلزمه لذاتها لذلك
الشكل وذلك المقدار فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار ثم يقولون فان منعت
الهيولى سلمنا تساوي الاجسام في تمام الماهيه فرع اختلف القايلون بهلاك الاجسام وهم علما
الاسلام فقال قوم ان الله تعالى يعدم الذوات والاجزا وقال اخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق
اجزا السموات والارض وبحرها واحتج الاولون بايات منها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وكل شي
لفظ عام يتناول الكل والهلاك عباره عن العدم والسابد لبل قوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني
ولم يبق وايضا لو تفرقت اجزا الاجسام لكن ما عدمت الاجزا وما ماتت لصدق ان بعض الاشيا
لم يهلك وهو محال لانه مناف لقوله تعالى كل شي هالك واعترض ان الهلاك عباره عن خروج الشي
عن كونه منتفعا به واذا تفرقت اجزا السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها واجيب بعد
تسليم هذا التفسير بانه اذا تفرقت الاجزا فقط خرجت السموات عن كونها منتفعا بها اما تلك
الاجزا فانها اذا لم تعدم لم تخرج عن كونها منتفعا بها لانها صالحه لان تركب منها السموات والعناصر
والجنه والنار وصالحه لان يستدل بها على الصانع القديم فلم يصدق عليها انها هلكت والقران دل
على ان الكل يصير هالكا فوجب القطع بان الاجزا تعني ومنها قوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده
ولفظ الخلق يتناول جمله المخلوقات والضمير في قوله يعيده عايد الى الخلق فدلت هذه الايه على انه تعالى
يعيد جمله مخلوقاته والاعاده لا تعقل الا بعد تقدم الافنا فدل هذا على انه تعالى يفني جميع مخلوقاته
ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه اولا هو انه كان موجودا في الازل مع انه كان ليس معه غيره
فكذلك معنى الاخر انه تعالى يبقى في الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات
حتى يتحقق كونه اخرا لها ومنها قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده حكم بان الاعاده على وفق الابتدا ولما كان
الابتدا عباره عن خلق الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها وجب ان يكون وقت الاعاده يخلق
الذوات ويخلق التركيب والتاليف فيها حتى يكون وقت الاعاده مشابها لوقت الابتدا والله اعلم واحتج

من قال ان الله تعالى يفرق الاجزا ولا يعدمها بان اعاده المعدوم ممتنعه فلو ان الله تعالى اعدم الاجزا
لكان الذي يوجد بعد ذلك مغايرا لتلك الاشيا التي عدمت اولا وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب
واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا الى العاصي وذلك غير جايز فوجب ان الله تعالى يفرق الاجزا
ويزيل التاليف عنها ولا يعدمها فاذا اعاد التاليف اليها وخلق الحيوه مره اخرى كان هذا الشخص هو
الشخص الاول بعينه الذي كان موجودا قبل ذلك وحينيذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى
العاصي واجيب ان كانت اعاده المعدوم جايزه فلا اشكال اعدم الاجزا او فرقها وان كانت ممتنعه
فالاشكال لازم فرقها او اعدمها وذلك لان المشار اليه في كل احد بقوله انا ليس هو مجرد تلك
الاجزا فانا لو قدرنا ان تلك الاجزا تفرقت وصارت ترابا رميما من غير حياه ولا امزاج ولا تركيب
ولا تاليف كان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عباره عن زيد بل الانسان
المعين انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزا وتالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوه وعلم
وقدره وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين ليس عباره عن مجرد تلك الاجزا والذوات بل هو عباره
عن تلك الاجزا الموصوفه بالصفات المخصوصه واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزا
ماهيه ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند تفرق الاجزا بطل تلك وفني فان
امتنعت الاعاده على المعدوم امتنعت الاعاده على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخر لا
تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد بانيا هو الذي
كان موجودا اولا فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول بل غيره فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعاده
المعدوم فلا حاجه الى وجوب اعتقاد تفرق الاجزا وان منعنا اعاده المعدوم كان الاشكال
باقيا سوا قلنا انه تعالى يفني الذوات او قلنا انه تعالى ما يفنيها والله اعلم المسلة الثانيه قالت
الفلاسفه لا نهايه للزمان لانا لو فرضنا له نهايه لكانت تلك النهايه ملحوقه بالعدم فذلك العدم
متاخر عنه بالزمان فقد وجد بعد اخر الزمان شي اخر متاخر عنه بالزمان هذا خلف فاذن يمتنع
ان يكون للزمان نهايه ثم قالوا والحركه ايضا كذلك لان الزمان عباره عما ينقسم الى الماضي والى
المستقبل فما لم يكن هناك شي يتغير من حاله الى حاله اخرى لم يصدق انه مضى امر ويجي اخر فثبت
ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركه الا هذا التغير فيلزم من دوام

الزمان دوام الحركة واجيب عن الاول بانه ان عني بالزمان المدة الاعتبارية التي لا توصف
لا بالقدم ولا بالدوام وان عني به الايام والليالي واجزاوها وما يتالف منهما من الشهور والاعوام
فهاسه تابعة لهلاك الاجسام وما تاخر العدم عنه بوجه من الزمان فهو المدة المفروضة التي لا
تخلو عنها تقدم ولا تاخر وذلك ليس بمحال وعن الثاني بانه مبني على ان الزمان لا يحصل الا بتغير
ومتغير وقد سبق بطلانه والله اعلم المسئلة الثالثة ان عني بالنفس الناطقة هذا الهيكل كما هو
راي المتكلمين فلا شك في هلاكها ومن قال انها غيره بل هي جوهر مجرد كما هو راي بعض الحكماء
او هي جسم نوراني منساب في هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت تلك الاجسام الشفافة
النورانية ورجعت الى عالم الافلاك وان كانوا ان كان من السعداء والى الهاوية والظلمات ان
كان من الاشقيا قال يهلك بموت البدن لقوله عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وقوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا الاية فرع يجوز هلاكها بعد ذلك لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وقالت
الفلاسفة النفوس الناطقة وان كانت محدثة فهي ابدية غير قابلة للعدم لانها غير مادية وكل
قابل للعدم مادي والصغرى سبقت واما الكبرى فلان كل ما كان قابلا للشي فان القابل
يكون متقررا مع المقبول فلو كان الموصوف بقابلية العدم هو الموجود لزم ان يكون الموجود متقررا
مع العدم وهذا محال واجيب بمنع الصغرى وبان الكبرى مبنية على ان الامكان اي القابلية
صفة موجودة فلا بد لها من محل موجود وهو ممنوع كما سنذكره في العلم الكلي ان شا الله تعالى
المسئلة الرابعة الملكية وهي عندهم العقول الفلكية والنفوس الفلكية هالكة وكذلك الجن والشياطين
لان كل شي هالك وقالت الفلاسفة العقول الفلكية والنفوس ابدية غير قابلة للعدم
لانها مجردة وكل قابل للعدم مادي وقد سبق تقريرا وجوابا واما الجن والشياطين فهي عندهم
نفوس البشر كما سبق فحكمها حكمها والله اعلم الباب العاشر في الجوهر والعرض وفي الباب
مسايل الاولى الجسم والمتحيز والجوهر مترادفة اذ لا فرد ولا مجرد وعند المتكلمين المتحيز
اعم لاثباتهم متحيزا ليس بجسم وهو المسمى عندهم بالجوهر الفرد وعند متاخري الفلاسفة الجوهر
اعم لان الهيولى والصورة والنفس والعقل عندهم جواهر وليست باجسام ورسموا الجوهر بانه

هو الموجود لا في موضوع اي لا في محل يقوم ما حل فيه فخرجت الصورة لانها تقوم محلها وخرج العرض
لان محله يقوم الثانية الجوهر لفظ مشترك وليس بجنس للجواهر وزعم ابن سينا انه جنس ثم قال
الموجود لا في موضوع يحتمل معنيين احدهما ان الجوهر موجود حاصل لا في موضوع والثاني انه الشي
الذي وجوده ليس في موضوع والفرق بين المعنيين ظاهر فان الجوهر بالمعنى الاول لا يكون الا
موجودا بالفعل لانه اذا كان شيا ماهيته انه موجود ثم ذلك الوجود ليس في موضوع كان
الوجود شرطا في كونه جوهرا فيلزم نفيه عند عدم الوجود بخلاف المعنى الثاني فانك قد تحكم بالجوهرية
بالمعنى الثاني على الشي الذي يجوز ان يكون معدوما لانك جعلت الجوهرية ماهية يكون وجودها
اذا وجدت لا في موضوع وهذا المعنى يصدق على الموجود بالفعل لا في موضوع وعلى المعدوم الذي
لو وجد كان وجوده لا في موضوع ثم قال والجوهر بالمعنى الاول لا يكون جنسا لان الجوهر قد لا يكون
وجوده في ماهيته الا ترى انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده يكون لا في موضوع فيحكم
عليه بالجوهرية وان كنت تشك في وجوده والجوهر بالمعنى الاول يجب ان يكون وجوده في ماهيته
فلا يكون داخلا في سائر الاشيا التي ليس وجودها في ماهيتها فلا يكون جنسا لها ولغيرها واعلم
ان هذا قول بان المعدوم شي لانه جعل الشاك في وجود الانسان عالما بانه جوهر قبل دخوله
في الوجود مع ان هذا الشيخ المسكين لما ذكر هذا المذهب في اول الالهيات الشفا استبعده
جدا وحكم على اصحابه بالجهل وقلة العقل فكيف التزمه في هذا المقام ثم هنا دلايل تدل على
ان الموجود لا في موضوع بالتفسير الثاني لا يمكن ان يكون ايضا جنسا لما تحته الاول ان الجوهر بهذا
المعنى لو كان جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من انواعه عن الاخر بفصل يمتنع ذلك الفصل
ان يكون عرضا لامتناع كون العرض مقوما للجوهر فوجب ان يكون جوهرا فحينيذ يكون الجنس
جزءا من ماهية الفصل فحينيذ يكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس فوجب ان يكون امتيازه ز
الفصل عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو محال الثاني ان قولنا ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع يفيد امورا ثلثة احدها سلب الكون في موضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية
لذلك السلب وثالثها تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضا ولا يجوز ان يكون الطبيعة
الجنسية هي ذلك السلب لان الجنس جزء من ماهية النوع والسلب المحض لا يكون جزءا من ماهية

النوع ولا تكون الطبيعة الجنسية هي ذلك الاقتضا لما سيأتي من ان اقتضا العلة لمعلولها لا
يجوز ان يكون امرا ثبوتيا واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه داخلا في ماهية ذلك النوع فيمتنع كونه جنسا
لذلك النوع وايضا فبتقدير ان يكون هذا الاقتضا امرا ثابتا الا انه نسبة بين ذات المؤثر والاثر
فيكون خارجة عن الماهية فلا يكون جنسا ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الذي يحتمل جعله جنسا
لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها هذا الاقتضا الا ان هذا ايضا باطل لان اقل مراتب الجنس
ان يكون مقوما مشتركا فيه بين الانواع وهذا المعنى غير معلوم لان الاشيا المختلفة في تمام الماهية
لا يمتنع اشتراكها في اللوازم فلا يبعد ان يقال المجرد له ماهية والجسم له ماهية اخرى وهاتان
الماهيتان متشاركتان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود مع انه لا يكون بينهما مشاركة في
شي من الذاتيات اصلا واذا كان الامر كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز
جعله مقولا على ما تحته قول الجنس على الانواع الثالث لو كان الجوهر جنسا لكان العقل مركبا
من الجنس والفصل فيكون الصادر الاول عن الله تعالى اكثر من واحد وذلك عندهم محال
الرابع كل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطا في ماهيته او يكون مركبا في ماهيته
فان كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر ويمتنع عليه انه داخل
تحت شي من الاجناس لان الداخل تحت الجنس يكون مركبا والبسيط لا يكون مركبا وهذا ينتج
ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مركبا وجب ان يكون له بسائط فكل واحد من تلك البسائط يكون
جوهرا لامتناع ان يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر وحينئذ يعود الكلام الاول في كل واحد
من تلك البسائط فثبت بهذه البراهين ان الجوهر بالتفسير الثاني يمتنع ان يكون جنسا لما تحته
وثبت بالبرهان الذي ذكره ابن سينا انه بالتفسير الاول لا يكون جنسا فبطل ان يكون جنسا
على كل تقدير وقد اورد على طرد الحد انه تعالى موجود لا في موضوع مع انه ليس جوهرا والا لكان
الجوهر جنسا له ولزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل وذلك محال واجيب بانه ليس المراد
من قولنا الموجود لا في موضوع هو ان يكون موجودا بالفعل بشرط ان يكون لا في موضوع بل
المراد انه ماهية متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فلا يلزم ان الباري تعالى جوهر لان
وجوده نفس حقيقته وقد شرطنا في كونه جوهرا ان يكون وجوده مغايرا للماهية المسئلة الثالثة

قالوا العرض هذا الموجود في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه لم يقولوا في محل ليطرد فان الصورة
عندهم في محل وهي جوهر وهو يحتمل ايضا معنيين احدهما انه موجود حاصل في موضوع والثاني
انه الشي الذي وجوده في موضوع وواضح انه بالمعنى الاول ليس جنسا لما تحته لما سبق في الجوهر
وانما الشك في المعنى الثاني قال ابن سينا وهو ايضا ليس بجنس لما تحته من الاعراض لانه
ليس داخلا في ماهيتها والا لكان تصورك السواد بياضا بلون مشتملا على تصورك انه في
موضوع لتوقف تصور الذات على تصور جزئها ولذلك نقول في الكم لكنه ليس الامر كذلك
فانا بعد ان نعقل ماهية الكم والكيف نبقى شاكين في انه هل هو جوهر او عرض وذلك يدل
على ان العرض لا يجوز ان يكون جنسا لما تحته من الاعراض قال الامام وهذه الحجة لا تدل على
هذا المطلوب بل تدل ايضا على ان الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته من وجهين احدهما انا قد
نتصور معنى جالا في جوهر الارض يقتضي حصول البرد واليبس والكثافة والحصول في مركز
العالم مع انا بعد ذلك نبقى شاكين في ان ذلك المعنى يقوم لمحله او يتقوم بمحله وهذا المعنى هو ق
الصورة عندكم جوهر فقد عقلنا حقيقة الصورة حال ما نكون شاكين في انها جوهر ام لا فان
دل كلام هذا الرجل هناك على ان العرض ليس بجنس وجب ان يدل هنا ايضا على ان الجوهر
ليس بجنس ولهم ان يقولوا انا لا نعقل هنا من الصورة ماهيتها المخصوصة بل لا نعقل منها الا انها
امر ما مجهول من شانه ايجاب هذه الاثار والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه لم يلزم
من العلم بها العلم بجنسها وفصلها بخلاف الالوان والمقادير فانا نعقلها بحقايقها المخصوصة فلو
كانت العرضية مقومة لها لزم ما ذكرناه فظهر الفرق الوجه الثاني ان الكون في موضوع مفهوم
ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه فان كان اقتضا الكون في موضع ليس بجنس
فان يكون اقتضا سلب هذا المعنى لم يكن جنسا كان اولى الباب الحادي عشر في الموجود
وفيه مسائل الاولى الموجود وهو ما ليس بمعقود ليس جنسا لما تحته لوجوه احدها ان
الموجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر وكل ما كان
واقعا على ما تحته على هذا النحو لم يكن جنسا لما الصغرى فسيأتي واما الكبرى وهي ان كل
ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا فلان الجنس جزء الماهية وحصول التفاوت في جزء الماهية

محال فان قال قايل اليس ان العدد الناقص كالاثنين جزء ماهية العدد الزايد كالثلاثة والجزء
متقدم على الكل فيلزم ان يكون متقدما لرتبة على العدد الزايد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك
فوجب ان لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس اجيب بان تقدم الاثنين على الثلاثة
ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود فيكون متقدما في المعنى المفهوم من الوجود ولا
يكون متقدما في المعنى المفهوم من العدد فلا يكون الوجود فيهما بالسوية ويكون العدد فيهما
بالسوية فالعدد جنس والوجود ليس بجنس الحجة الثانية لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب
الوجود لذاته داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة فلو كان الوجود
جنسا لكانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركبة وذلك محال وهذا مبني على ان كل مركب ممكن
الثالثة لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل وذلك
الفصل يكون موجودا لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع ثم
الفصل لا يكون معدوما بل يكون موجودا فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فيفتقر امتياز
ذلك الفصل عن النوع الى فصل آخر ويلزم التسلسل وهو محال الحجة الرابعة المفهوم من الموجود ان
كان مفتقرا الى الموضوع كان عرضا فاذا كان جنسا لما تحته لزم كون العرض مقوما للجوهر وهو محال
وان كان غنيا عن الموضوع ثم كان جنسا لما تحته لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض وذلك محال
لان المجموع الحاصل من الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع بل الحاصل في الموضوع هو احد جزئيه
فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع ولو كان جزءا من ماهية العرض لكان
حاصلا في الموضوع فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط الحجة الخامسة لو كان الوجود جنسا لما تحته
لوجب ان لا تعقل الماهية مع الشك في وجودها وحيث لم يكن الامر كذلك لم يجز ان يكون جنسا
لما تحته تنبيه قد علمت ان الجسمية هي كون الشيء قابلا للابعاد فلزم ان الجسم ليس بجنس لما تحته
لان القابلية نسبة وكذلك الجسم النامي ليس جنسا لان الاشتراك في كونها نامية وهو ايضا
نسبة وكذلك الحيوان ليس جنسا لما تحته لان الاشتراك انما هو في الحيوانية وهي كونه حساسا متحركا
بالارادة وهي اعراض فعموم الالفاظ حينئذ اما للاشتراك في اوضاع لغوية او في نسب واضافات
وهي امور اعتبارية وان قدر مدلول واحد مشترك فيه فهو صورة ذهنية المسألة الثامنة من

الناس من قال لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك
اللفظي فقط وليس هناك مفهوم مشترك لانه لو كان كذلك لكان الوجود وصفا لاستحالة كونه
جنسا اتفاقا فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود قال الامام وتجويزه يفضي الى الشك في وجود
الاجسام وقولهم يقوم بالماهية من حيث هي هي ليس بشيء فان الماهية من حيث هي هي وان لم توصف
بالوجود ولا بالعدم لا تخلو عنهما كما انها لا تخلو عن الوحدة والكثرة وان كانت من حيث هي هي لا توصف
بشيء منهما واتفق متأخروا الفلاسفة وجمهور المعتزلة وجمع من الاشاعرة على ان لفظ الموجود يفيد
معنى واحدا في جميع اقسام الموجودات لوجوه الاول ان بديهة العقل حاكمة بان مقابل السلب
شيء واحد وهو الايجاب فلو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا لما كان الامر كذلك واجيب بان مقابل
كل سلب ايجاب واحد فاذا كان السلب متعددا كان الايجاب متعددا الثاني ان الموجود مورد
التقسيم الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك فالموجود امر مشترك بين الواجب
والممكن واجيب بانه مشترك لفظي كالعين المنقسم الى الجارية والباصرة فلا يلزم ان يكون
الموجود وصفا مشتركا او بان المنقسم هو الماهية اي الماهية اما ان لا تقبل العدم او تقبله الوجه
الثالث المفهوم من الموجودات باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا او ممكنا وكل ما كان باقيا
مع تعينهما فهو مشترك بينهما فالموجود مشترك بين الواجب والممكن واجيب بان المفهوم
الباقي مع تغير الاعتقاد هو انه ليس بمفقود لان الموجود لغة هو ما ليس بمفقود والعلم به
وجداني ومصدقه الوجدان لا الوجود الذي الذي وقع النزاع في انه بديهي او نظري زائد او ليس
بزائد فان هذا لم يحصل يقينا مع الجهل بالحقيقة فضلا عن ان يبقى مع تغير الاعتقاد وانما
يتخيل فقط وهذا يتغير بتغير الاعتقاد الرابع ان بديهة العقل حاكمة بان المعقول من
الجوهرية والعرضية والجسمية والسوادية والبياضية مفهوم واحد فلذلك هي حاكمة بان
المعقول من الموجودية مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهة في هذا الحكم فليجز تكذيبها في الحكم
الاول واجيب بان المعقول من الموجودات الذي حكمت البديهة بانه مفهوم واحد هو انها
ليست بمفقودة وهذا الحكم لا يجوز تكذيبها فيه واما شيء آخر غير هذا المفهوم تشترك فيه
الموجودات فغير معلوم بالنظر فضلا عن الضرورة وانما هو شيء توهمته المعتزلة ومتأخروا

الفلاسفة فوضعوا له لفظة الوجود اصطلاحا ومما يقوي هذا عندك ان لفظة الوجود لا تعرف
في اللغة ولهذا قال الاشعري لا معنى للوجود عندي الا الماهية الخامس لو كان لفظ الوجود
لاشتراك فايده واحدة بل يفيد فوايد مختلفة لانا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يبقى الشك في
انه موجود باي المعاني ولما لم يبق الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد واجيب
انا لم يبق الشك لان المراد من كونه موجودا انه ليس بمفقود وهو امر واحد سلبي يشترك فيه
جميع الموجودات من غير تفاوت فلهذا لم يبق الشك المسئلة الثالثة اتفق القايلون بالاشتراك
المعنوي على ان الموجود يقال بمعنى التشكيك على الموجود لا في موضوع وعلى الذي وجوده في
موضوع لان الوجود للشي الذي يكون في موضوع لان الوجود للشي الذي يكون لا في موضوع اما
ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعده واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود
الشي الذي في الموضوع وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود لما هو في
موضوع فثبت ان الوجود مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم
والتاخر المسئلة الرابعة ذهب القايلون بالاشتراك اللفظي كابي الحسن الاشعري وابي
الحسين البصري الى ان الوجود ليس بزايد مطلقا بل الوجود الذهني نفس الموجود في الذهن
والوجود الخارجي نفس الموجود في الخارج واختلف القايلون بالمعنوي فقالت المعتزلة هو زايد
مطلقا وقال متاخروا الفلاسفة بقول الشيخ في الواجب وبقول المعتزلة في الممكن واحتجوا في
الممكنات بوجوه احدها انا نتصور ونشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان واجيب بان
المتصور هو الموجود في الذهن ووجوده عينه ولا شك فيه والمشكوك في وجوده هو الحقيقة
الخارجية وهي غير متصورة فالمشكوك في وجوده غير متصور والمتصور لا شك في وجوده
ووجود كل منهما عينه الوجه الثاني ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها لا
تقبلها فهي ليست وجوداتها واجيب ان كان المراد الحقايق من حيث هي هي فقبولها للعدم هو
استمرارها على العدم لا ما ورد وقبولها للوجود معناه ان يوجد ما يطابقها في الذهن او في الخارج
الا انها تتصف بالوجود وبعدمها وان كان المراد الحقايق الموجودة في الخارج فقبولها للوجود
استمرارها موجودة وكذلك تجردها تقبل الوجود بهذا المعنى لانه عينها وقبولها العدم

تنافيها بالكلية وليس في الخارج شي مغاير للوجود والعدم تقوم به هذا تارة وهذا اخرى وهو في
الحالين منفرد معهما والحقايق التي يحمل فيها القبول هي الحقايق من حيث هي وقد عرفت انها لا
تقبل هذا الوجود ولا هذا العدم وان كان المراد الحقايق الموجودة في الذهن فوجودها في الذ هن
عينها وعدمها الذهني فناؤها وقبولها للوجود الخارجي ان يوجد في الخارج ما يطابقها وللعدم
الخارجي ان لا يوجد شي بعد وجوده الثالث الماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون
نفسها وهذا ظاهر ولا جزءها والا لكانت فصولها تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول
اخرى ويتسلسل ورد بان الوجود غير مشترك واحتج الشيخ ومن وافقه بانه لو زاد لقام
بالمعدوم قالوا بل بالماهية من حيث هي ورد بما سبق في ان اشتراك الموجود لفظي واما
الواجب فقد احتجوا على ان ماهيته نفس انيته اي نفس وجوده لا ماهية تعرض لها الوجود بانه
لو زاد لافتقر الى مؤثر اما سابق فيكون الواجب ممكنا وهو محال او ملاق وهو ذاته ويكون ايجاده
اما حال وجودها فيكون موجودا مرتين ويعود الكلام ويتسلسل او حال عدمها فيكون المعدوم
مؤثرا هذا خلف واعترض بان ذاته من حيث هي هي توجب الوجود كما ان الماهية الممكنة تقبله
من غير اعتبار وجود ولا عدم واجيب بالفرق بان العقل يجزم بان ما لم يوجد لم يؤثر بخلاف
القابل وايضا لو جاز ذلك لجاز ان ما ليس بموجود لم يبطل الدور فلا يتم برهانهم على وجود الباري عز وجل
لانه مبني على ابطال الدور المبني على ان الماهية ما لم توجد لم تؤثر واحتج المعتزلة ومن وافقهم
في الواجب بانه لو كان وجودا مجردا لكان تجرده اما لذاته فينافي لوازم الوجود للزوم العرض
لغيره واما لغيره فيكون ممكنا واجيب اولا بان تجرده لغيره وهو عدم الموجب لعروضه فلا
ينافي ولا امكان ورد بانه حينئذ يحتاج الى عدم الموجب لعروضه وثانيا بان الوجود مشكك
فتنافي اللوازم غير محال ورد بمنع التشكيك وان سلم فهو لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة
فالتنافي محال واحتج اصحابنا بان مبدا الاثبات اركان الوجود وحده شاركه كل موجود والا
فالسلب اي المجرد عنه واجيب بان الوجود شرط تاثير لا جزء ورد بانه يلزم ان يكون
كل وجود سببا الا ان لا يتخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله واعلم ان حجة المعتزلة مبنية
على ان الوجود مفهوم واحد واما على الاشتراك اللفظي فلا يلزم من تجرده لذاته منافي اللوازم ولا

من كون وجوده المجرد مبدأ للكائنات او لشاركه كل موجود لاختلاف الموجودات في الحقيقة والله
اعلم واحتجوا ايضا بان وجوده معلوم وذاته غير معلومه فوجوده غير ذاته وجوابه ان المعلوم هو
انه موجود اي ليس بمفقود لا حقيقة الوجود الذي وقع النزاع في انه ذاته او صفته له فرع على
القول بان الوجود صفة زايدة قيل لا يجوز ان يكون اتصاف الشي بالوجود لاجل صفة قايمة به
لان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا بها لزم الدور وللمعتزلة المجوزين
اتصاف المعدوم بالصفات ان يمنعوا ذلك تنبيه ان كل الوجود نفس الماهية فهو قطعا منه
بسيط ومنه مركب لما سبق في الباب الخامس من ان الماهية منها بسيط ومنها مركب الباب
الثاني عشر في الكلي والجزي لا شك انه يمكن ان يقع في الذهن معنى واحد وان شئت قلت طبيعة
وان شئت قلت حقيقة واحدة يشترك فيه كثيرون كالمعنى الموصوف بالحس والحركة والارادة
فانه صورة معقولة واحدة يشترك فيها الانسان والفرس وغيرهما فما كان من هذا القبيل
فانه يسمى كليا وما لا يشترك فيه كثيرون كزيد هذا فهو الجزي الحقيقي وفي الباب مسايل
الاولى الكلي اي تلك الطبيعة من حيث انه واحد مشترك فيه ليس الا في الذهن ولا يقع
في الوجود قال السهابي المقتول لا يتصور له هوية ليست لغيره فلا يكون كليا وقال ابن سينا
لانه لو وجد الكلي من حيث انه واحد مشترك فيه الاعيان لكانت الانسانية الواحدة بعينها
مقارنة للاضداد فان زيدا موصوف بالعلم وعمرا موصوف بالجهل فلو كانت الانسانية المشتركة
موجودة فيهما من حيث انها واحدة لزم اتصاف الشي الواحد بعينه بالعلم والجهل وذلك
محال فان قيل هي واحدة وانما صح مقارنتها للاضداد لتغايرها بالاعتبار فانها مع المشخصات
التي في زيد مغايرة لها مع مشخصات عمرو وقيل الاضداد انما يمتنع اجتماعها لاجل وحدة الموضوع
فلا عبرة بتعدد الاعتبار ولو كان التغاير بالاعتبار مسوغا لاجتماع الاضداد لكان الشي الواحد
يقارن السواد والبياض فان اعتباره مع السواد غير اعتباره مع البياض لكنهما افترقا
مع ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز ان يكون الواحد موصوفا بهما لا لشي آخر فاذن
الكلي اعني المعنى المشترك فيه انما هو واحد بحسب الحد ووجود الحد هو في الذهن وليست
الانسانية واحدا موجودا في كثيرين وكل واحد انه انسانية تامة لا تتجزى عدم الاخرين

ليست في غيره المسالة الثانية معنى كون الكلي واحدا في الذهن ان يكون معنى معقول واحد
بالعدد من حيث هو في النفس له اضافات كثيرة الى امور كثيرة من خارج ليس هو اولى بان
يطابق بعضا دون بعض ومعنى المطابقة ان يكون لو ان هو بعينه في اي مادة كانت من
تلك المواد لكان هو ذلك الواحد او اي منها جرد عن مشخصاته وسبق الى الذهن قبل الاخر
اثر ذلك الاثر الحاصل في النفس المسالة الثالثة هذه الطبيعة يجوز تجردها عن الوجود الخارجي
وهل يجوز تجردها عن الوجودين معا فيه ما سبق في ان المعدوم شي المسالة الرابعة هذه الصورة المعقولة
الواحدة بحسب الحد المطابقة لكثيرين اذا اخذت من حيث هي هي غير مقيدة بكلية ولا جزئية ولا
وحدة ولا كثرة ولا شي اصلا كانت هي الكلي الطبيعي ولا وجود له في الاعيان لانها مطلقة وكل
موجود في الخارج مقيد وقال بعض المغرورين هو موجود لان الحيوان من حيث هو هو جزء
من هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود يجب ان يكون موجودا وهذا غلط لما سبق ولان الحيوان
من حيث هو ان كان عرضا فكيف يتصور ان يكون جزءا من هذا الحيوان وهو جوهر وان كان جوهرا
فان كان له تحقق في نفسه فهو القول بان المعدوم ثابت وهم يحملون قايله على انه مطلق
والموجود مقيد وان لم يكن له تحقق فهو نفي محض والنفي المحض كيف يكون جزءا من الموجود
المسالة الخامسة وتلك الحقيقة التي هي واحدة بحسب الحد اذا وجدت في الاعيان كثرة فتكثرها
ليست لكونها تلك الطبيعة والا لزم ان يحصل الكثرة في كل شخص لانه انسان فاذن الكثرة
تعرض لها بسبب زايد وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسي بالفعل
الا وقد صار نوعا وانما صار نوعا لا لذاته بل لزيادة اقترنت به فهذه الزيادة معلومة بالبديهة
بخلاف زيادة النوع وهي التعين فان زيادة التعين على الماهية فيها سؤالات صعبة واعلم
ان هذا المعنى الذي به يمتاز احد النوعين عن الآخر يمتنع ان يكون عدميا لان الفصل جزء من
ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود تنبيه قولنا تلك الطبيعة تتكثر في
الخارج بزيادة الفصل او التعين فيه تجوز والمراد ان ما تطابق به الانواع او الاشخاص لو
تجردت عن الفصول او المشخصات تلك الحقيقة الكلية ما يشابهها في اخص صفاتها لا تتعدد الا
بزيادة لان تلك الطبيعة الكلية بعينها تتعدد فان تلك الطبيعة لا توجد في الاعيان الا واحدة

ولا كذلك وانما وجد في الاعيان ما يشابههما فالباقي من الفرس والانسان لو تجردا عن فصلهما مما يطابقانه
الحيوان الكلي فان ذلك الباقي عند تجريد العقل نوع الانسان والفرس عن فصلهما يشابه الحيوان
الكلي فيما لا ينفك عنه من الصفات كالحس والحركة بالارادة وغيرهما مما يتوهم انه داخل في الحقيقة
وهو ليس بداخل وانما زعم هذا من توهم ان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان لتخيله ان الحيوانية
التي في الانواع والانسانية التي في الاشخاص هي الكلي الطبيعي بعينه وكيف يتوهم هذا مع اتصاف
الشخصين او النوعين بضدين كعلم وجهل ورطلين ولا رطلين وتغاير الاعتبار لا يسوغ اجتماع
الضدين مع وحدة الموضوع كما سبق على ان كل موجود في الخارج متعين والطبيعي ليس بمتعين كما عرفت

المسألة السادسة الزيادة التي هي الفصل يجب ان تكون خارجة عن ماهية الجنس والا لكانت مشتركة
فيها قالوا والفصل مقوم لما في النوع من الجنس وخارج عنه والحق ان كل واحد منهما شرط لتحصل الاخر
لا ينفك احدهما في وجوده في الاعيان عن الاخر لانهما فردان من طبيعتين لا يتشخص كل منهما الا بزيادة
ولذلك قيل النوع اخص طبيعتين قالوا والفصل جزء من ماهية النوع لانه لا معنى للنوع الا مجموع الفصل
والجنس وسبب لوجود النوع لان الفصل جار مجرى الصورة والصورة هي الجزء الذي يلزم من
وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة وفساد هذا القول واضح عن
قريب ان شاء الله تعالى هداية وتذكير اذا كان الكلي لا وجود له الا في النفس كما سبق فلا وجود
للجنس ولا للنوع في الاعيان ولا وجود في الاعيان الا للمتعينات واذا كان في كل متعين
حقيقة ليست في غيره كما سبق فلا اشتراك بين المتعينات الا في النسب كاشتراك كل واحد من
الاجسام المتشخصة في كونها قابلة للابعاد وكاشتراك كل واحد من النباتات والحيوانات الموجودة
في كونها نامية وكاشتراك كل من الافراد الموجودة للحيوان في كونها حساسة متحركة بالارادة
وكاشتراك الافراد الموجودة للانسان في كونها حساسة متحركة ناطقة وكاشتراك الافراد
الموجودة للفرس في كونها صاهلة وكذلك افراد كل نوع ويدلك على صحة ذلك قولهم في حد الانسان
هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق المائت وقولهم في حد الفرس هو الجسم النامي
المتحرك بالارادة الصاهل وقولهم في حد الحيوان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وقولهم
في حد النبات هو الجسم النامي فيجعلون المشترك الجسمية التي هي قبول الابعاد الثلاثة كما سبق

وهي عرض ثم يمتازون عن الجماد عنه بالنمو وهي عرض ثم يمتازون عن النبات عنه بالحس والحركة
الاختيارية وهما عرضان ثم يمتاز الانسان عن غيره من الحيوانات بالنطق الذي هو التعقل
بالقوة وهي عرض ويمتاز الفرس بالصاهلية وهي عرض وكذلك الى اخر الحيوانات فالاشتراك
والتمييز انما هو بالاعراض ومن قال ان هذه الامور المذكورة في الحد اجزاء لا صفات فقد كابر وكيف
يسوغ لعاقل ان يقول التعقل جزء والتعجب او الضحك صفة وانما حملهم على ذلك غلطهم في التمييز
بين الصفات اللازمة للذات التي لا ينفك الموصوف عنها لا في الذهن ولا في الخارج وبين اجزاء
الذات حيث اشتركت الصفات المذكورة والاجزاء في هذا القدر واذا كان ذلك كذلك فليس النمو
او الحركة او النطق بفصل هو النامي والحساس والناطق وهي جواهر فان الناطق ذات متصفة
بالنطق وكذا البواقي فاعلم انه ممن لعب بعقله فان الناطق الذي جعله فصلا ان كان هو الكلي
فلا وجود له فضلا عن ان يكون جزءا من الانسان وان كان هو الجزئي فهو الانسان وكيف يكون
الشيء جزءا لنفسه او مميزا لنفسه ولئن قال الناطق الجزئي جزء الانسان لا نفسه فيصلح ان
يكون مميزا له لزم ان يكون الانسان مركبا من ذاتين احداهما ناطقة والاخرى متحركة ويلزم
ان يكون المدرك من الانسان غير المحرك وبالعكس وقد بان فساده في باب النفس وان
المدرك المحرك شيء واحد فالذات الناطقة من الانسان هي بعينها الذات الحساسة المتحركة
بالارادة فالمميز لها عن الذوات المشاركة لها في كونها حساسة متحركة هو كونها ناطقة لا ذات
ناطقة والله اعلم فرع ان نسبة هذا الزائد الى تلك الطبيعة نسبة الصورة الى الهيولى
فلا تعين لها بدونه ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر في الوجود فالحيوانية التي في الانسان لا
توجد الا به وكذلك ناطقيته الفرع الثاني ليس في الحقائق البسيطة جعلان بل جعل الجسم
جوهرا هو جعله جسما وجعل الحيوان جسما ناميا هو جعله حساسا متحركا بالارادة وجعل
الانسان حيوانا هو جعله ناطقا فلم يجعل جوهرا ثم جسما ولا جسما ناميا ثم حساسا متحركا بالارادة
ولا حيوانا ثم ناطقا بل هو في الوجود شيء واحد يفصله العقل والله اعلم

قال ابو الاثر رابره الله هو العلم الالهي وهو علم ما بعد الطبيعة وهو الفلسفة الاولى

اي ح
وموضوعه الموجود من حيث هو موجود فانه يبحث فيه عن عوارض الموجود الذاتية التي تلحقه
لما هو موجود كالكلية والجزئية والوحدة والكثرة والعلة والمعلولية وما يجري مجرى هذه الا
الموجود من حيث هو موجود مخصوص ككونه كما او جسما طبيعيا فان الموجود من الحيثية الاولى
موضوع للعلم الرياضي فانه يبحث فيه عن عوارض الكم ككونه مساويا للشيء ومن الحيثية الثانية
موضوع للعلم الطبيعي فانه يبحث فيه عن عوارض الجسم الطبيعي ككونه متحركا او ساكنا او غير ذلك
ولنذكر هنا اقسام العلوم فنقول الحكمة هي استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق
بالحقايق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية فالحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي ليس
ان نعلمها وليس لنا ان نعملها تسمى حكمة نظرية كعلمنا بان العالم حادث وان العالم له صانع وان الصانع
قديم قادر عالم وان السماء كرة وان النفس باقية والمتعلقة بالامور التي لنا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمة
عملية كالعلم بانه كيف يكون اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الخسيسة
النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل منهما ينقسم بثلثة اقسام فالعملية تنقسم الى
حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية لان الحكيم لا بد له في عمله من غرض وذلك اما ان يكون
مختصا به فالحكمة على الاخلاق واما ان يكون مختصا به مع خواصه واهل منزله وهي علم تدبير المنزل
واما ان يكون عايدا الى ذلك الانسان مع عامة الخلق وهي علم السياسة وعلم تدبير المدينة ومبادئ
هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر
بمعرفة القوانين والقوة العملية منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات وفايدة المدنية تعلم
كيفية المشاركة التي تقع فيما بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان
وفايدة الحكمة المنزلية معرفة الاحوال التي تكون بين زوج وزوجة وولد ووالد ومالك وعبد واما
الحكمة الخلقية ففايدتها تعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس واما الحكمة النظرية
فاقسامها ايضا ثلثة حكمة تتعلق بما هو في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة
طبيعية وتسمى ايضا العلم الاسفل وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث هو متحرك او ساكن اعني من حيث
له قوة التغير والثبات وحكمة تتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان في وجوده
الخارجي محتاجا الى الجسم مخالطا للتغير وتسمى حكمة رياضية والعلم الاوسط وحكمة تتعلق بما وجوده

ويسمى العلم الاعلى

الذهني والخارجي مستغن عن مخالطة التغير وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية وهي معرفة
الربوبية ومبادي هذه الاقسام الثلاثة مستفاد من ارباب الملة الالهية ويتصرف في تحصيلها
على الكمال القوة العقلية على سبيل الحجة ومن اوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين اعني النظرية
والعملية واوتي العمل فقد اوتي خيرا كثيرا ولنرجع الى المقصود فنقول الفلسفة الاولى هي الحكمة
صح المتعلقة بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير وموضوعها الموجود لما هو موجود والفلسفة الالهية جزء
وهي معرفة الربوبية وقد يقال لهما العلم الالهي ونحن نختار الاصطلاح الاول فنخص الالهي بالعلم الباحث
عن ما لا يخالط المادة اصلا واما ما يقال انه يكون في المادة تارة ومجردا عنها اخرى كالوحدة والكثرة
والكلية والجزئية والعلة والمعلولية والكمال والنقصان وغير ذلك من المعاني التي توجد تارة في
المجردات وتارة في الجسمانيات فانا نسميه بالعلم الكلي ومن ثم انقسم القسم الثالث من الكتاب
قسمين احدهما العلم الكلي وهو الباحث عن الوحدة والكثرة وما يجري مجراهما وفيه مسايل الاولى في
تفسير الحلول المذكور في حصر الموجود جمهور الناس انه عبارة عن كون الشيء ساريا في غيره لا
على سبيل الجزئية فخرج عنه الكون في الخصب والمكان وكون اللونية في السواد وكون الحيوانية
في الانسان والانسانية في زيد ودخل في الحلول بهذا المعنى حلول الصورة في الجوهر عند من
يقول بها وحلول العرض في الجوهر ومن الناس من فسر حلول العرض بكونه حاصلا في الحيز تبعا
لحصول محله فيه وقالوا لانه ثبت ان المتحيز حاصل في الحيز المعين ولا شك ان العرض الحال في
ذلك الجسم يكون ايضا حاصلا في ذلك الحيز فانا ندرك بالضرورة بديهة بين البياض القايم بهذا
الجسم والبياض القايم بذلك الجسم ونعلم ان هذا البياض حصل في هذا الحيز الذي حصل
الجسم فيه فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان
الجسم اصل في ذلك الاختصاص والعرض تابع فلهذا المعنى قالوا كون العرض حالا في المحل معناه
كون ذلك العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وبنوا على هذا التفسير ان كل ما كان
مجردا عن الوضع والحيز فانه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ثم اعتبروا هذه المقدمة طردا
ق وعكسا اما الطرد فان المعتزلة والمجسمة قالوا لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالعلوم والاخلاق
وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره كان جسما مختصا بالحيز فالنفس جسم وايضا اذا ثبت انه سبحانه

موصوف بصفات وكل موصوف بصفه فهو جسم ومختص بحيز ينتج انه سبحانه لذلك واما العكس
فان بعاه الصفات قالوا ثبت ان ذاته سبحانه منزهه عن الوضع والحيز وكل ما كان كذلك امتنع
كونه موصوفا بشي من الصفات ينتج انه سبحانه غير موصوف بشي من الصفات قال الامام
تفسير الحلول بما ذكروه باطل لوجوه الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفه من صفات الجسم
فلو كان الحلول معنى بما ذكروه لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز حاصل في ذلك
الحيز تبعا لحصول محله فيه وذلك محال لانه يوجب التسلسل الوجه الثاني ان بديهه العقل
حاكمه بان الثلاثه فرد والاربعه زوج وبديهه العقل حاكمه بان كون الثلاثه ثلاثه وكون الاربعه
اربعه ليس له وضع وحيز حتى يفسر كونه موصوفا بالفرديه والزوجيه بما ذكر الوجه الثالث
ان ذات الاله موصوف بالصفات الاضافيه بالاتفاق وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم الرابع
ان الاجسام قد يكون موصوفه بالاضافات مثل وصف الانسان بالابوه والبنوه ولا يمكن
ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات هو ان الاضافه حاصله في هذا الحيز تبعا لحصول
محلها فيه فثبت ان هذا التفسير الذي ذكروه باطل المسله الثانيه في حصر الموجود السبهيه
والكراميه الموجود اما حال او محل ولا ثالث لها الاشاعره الموجود اما متحيز او حال فيه او لا
متحيز ولا حال فيه والثالث هو الله عز وجل والثاني العرض الاول ان انقسم فهو الجسم والا
فهو الجوهر الفرد والمعتزله لذلك الا انهم شرطوا في الجسم ان يكون طويلا عريضا عميقا ن
متاخروا الفلاسفه الموجود اما حال او محل او لا حال ولا محل والثالث ان كان واجبا لذاته
فهو الحق سبحانه وتعالى والا فهو الجواهر المفارقه النفوس والعقول والمحل ان استغنى في قوامه
عن الحال فهو الموضوع والحال العرض والا فهو الهيولي والحال الصوره والمركب منهما الجسم
فالجوهر هو الموجود لا في موضوع كان قد حل في المحل او لم يحل والعرض هو الموجود فيه
والعرض لا يتغير حوابه بما هو بتغيره بخلاف الصوره والمحل اعم من الموضوع والحال اعم من
العرض والموضوع مرادف الجسم والجوهر اعم من الهيولي ومن الصوره ومن النفس ومن العقل
ونوع الاجناس العاليه عند متاخري الفلاسفه عشره وتسمى المقولات احدها الجوهر وقد عرفته
الثاني الكم وهو هيئه في الجسم وهي لذاتها قابله للتجزي والمساواه والتفاوت والنهايه لمنه

المتصل

المتصل وهو الذي يوجد لاجزائه حد مشترك يلاقي عنده ويحد به ومنه المنفصل وهو الذي لا يوجد
فيه ذلك وينقسم المتصل الى غير قار الذات كالزمان والى قار وينقسم الى ثلاثه طول مجرد وهو الخط
وطول مع عرض فحسب وهو السطح وطول وعرض وعمق وهو الجسم التعليمي الثالث الكيفيه وهي
هيئه قاره غير محوج تصورها الى امر خارج عنها وحاملها فمنها ما يختص بالكميات كالزوجيه للعدد
والاستقامه للخط ونحوهما ومنها الانفعالات اما محسوسه سريعه الزوال كحمره الوجل ويسمى انفعا لات
لانها عن انفعال النفس او ثابته كحمره الورد وملوحه البحر ويسمى انفعاليات لان النفس تنفعل
عنها ومنها غير محسوسه اما ثابته ويسمى ملكه وليس من شرطها الوجود بالفعل في الاصطلاح
بل القدره على الاحضار من غير فكر وطلب واما غير ثابته كغضب الحليم ويسمى الحال ومنها الاستعدا د
اما للقبول كاللين واما للتاني عن القبول كالصلابه الرابع الاضافه وهي هيئه للشي لا يعقل الا
بالقياس الى غيره وهي تلحق جميع المقولات بحسب اشديه او مساواه او مشابهه ونحوها كالجوهر
كالاب والكم كالعظم والكيف والاحر والاين كالاعلي والمضاف كالاقرب والملك كالاستيه
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات في تشخصها ونوعيتها وجنسها وتضادها
تابعه لعروضها تنبيه تطلق المضاف على الاضافه كالابوه وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها
كالاب وعليهما جميعا وهو المشهور ومن خواصها التكافو في لزوم الوجود ووجوب الانعكاس كما
نقول ان الابن ابن الاب وانها اذا كانت مطلقه او محصله في طرف كان في الطرف الاخر كذلك
اما لو تحصل موضوع احدهما لم يلزم تحصل موضوع الاخر الخامس الوضع وهو هيئه تحصل من نسبه
اجزا الجسم بعضها الى بعض كالقيام والقعود السادس ان يفعل قالوا وهو تاثير الجوهر في غيره
تاثيرا غير قار الذات وهذا التفسير دسيسه والحق هو تاثير الفاعل في غيره تاثيرا غير قار
الذات السابع ان ينفعل قالوا وهو تاثر الجوهر من غيره تاثرا غير قار الذات الثامن الاين
وهو كون الجسم في المكان التاسع متى وهو كون الجسم في الزمان العاشر الملك وهو كون الجسم
في محيط بكله او بعضه ينتقل بنقله كالتقمص والتعمم ويرد عليهم سوالات الاول انهم قالوا لا
موجود في الممكنات الا وهو داخل تحت هذه الاجناس العشره وفيه نظر لان الموجود اما ان يكون
بسيطا او مركبا فان كان بسيطا وجب ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات او داخلا تحتها

الا ان هذه المقولات لا يكون اجناسا اذ لو كان داخلا تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات
اجناسا كانت البسائط داخلة تحت الاجناس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته
مركبة من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط مركبا هذا خلف وان كان الموجود
مركبا فالمركب انما يكون مركبا من البسائط فحينئذ يعود السوال المذكور السوال الثاني طلب الدليل
على كون كل واحد من هذه المقولات العشر جنسا فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا الا بان
كون كل واحد منها مفهوما مشتركا من ما يجعل انواعا له ونبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطي وذاتيا
وكمال الذاتي المشترك واثبات هذه في كل واحد من هذه العشر كالمتعذر فجنسيتها غير معلومة
لاحتمال ان يكون كل واحد منها مقولا على ما تحته قولا عرضيا السوال الثالث اذا قسمنا كل
واحد من هذه العشر الى انواعه فلا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول او العوارض فان كان
التقسيم بالعوارض فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وبتقدير ان يكون بالفصول
فهل هو بالفصول القريبة او البعيدة وهذه الاشيا لما لم يتضح القول بها لم يصح القول بان
هذه العشر اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام المشهورة تقسيم الاجناس الى
انواعها القريبة وبالجملة فجنسيتها غير معلومة الرابع الجوهر ليس جنسا لما تحته لما سبق في
الطبيعي السوال الخامس الاضافات لا وجود لها في الاعيان ويدل عليه وجوه الاول لو كانت
موجودة في الاعيان لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الازل الى الابد
لان كل حادث فقد كان الله تعالى موجودا قبل حدوثه ثم تصير موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا
بعد حدوثه فهذه القبليات والبعديات اضافات ومحلها هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه
الاضافات امورا موجودة لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وانتم لا تقولون به الوجه
الثاني قال الامام لو كانت الاضافة صفة موجودة لكان حصولها في ذلك المحل زائدا عليها
ثم ذلك الزائد ايضا يكون حاصلا في ذلك المحل فيلزم التسلسل ثم قال ولا يقال لم لا يجوز
ان يكون حصولها في ذلك المحل هو غير وجودها لانا نقول حصولها في ذلك المحل نسبة بين
ماهيتها الموجودة وبين ذلك المحل والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما واعلم ان في ذلك لا يرد هذا
الوجه على ان الاضافة ليست موجودة نظرا وان كان حصولها في المحل زائدا عليها الوجه

الثالث كون الشي قبل شي اخر اضافة بينهما والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت
الاضافة امرا موجودا لزم من وجودها حصول المضافين معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد
وذلك ينافي كون القبل قبلا وكون البعد بعدا السوال السادس كون الشي في الزمان لا يجوز
ان يكون عرضا زائدا والا لكان ذلك الزائد حاصلا في الزمان فيكون حصوله زائدا عليه ولزم
التسلسل السوال السابع لا نسلم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه الاول ان الكم المتصل
مان هو المنقسم الى جزين يتلاقيان على حد واحد وقسما الزمان هما الماضي والمستقبل وهما معدو
والحد المشترك هو الآن الحاضر وهو موجود فيلزم ان يقال احد المعدومين متصل بالمعدوم
الثاني بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الوجه الثاني ان عدم الزمان يكون دفعة فيكون
آن العدم متصلا بآن الوجود وكذلك القول في الآن الثاني والثالث فيكون الزمان مركبا
من آنات متتالية فيكون الزمان على هذا التقدير منفصلا لا متصلا الثالث ان الموجود
بالفعل ابدا ليس ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة فهذا الآن الموجود لما لم يكن
قابلا للقسمة لم يكن فيه انفصال ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره وذلك يدل على
ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا في ذاته واما السوال على مقولة ان يفعل وان ينفعل
فقد سبق في كون الجسم يفعل وينفعل وكذلك القول في النقطة والمقدار سبق في
الطبيعي واما حجة المثبتين لهذه الاعراض النسبية فهي في الكل شي واحد وهو ان المفهوم
من كون الشي موثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه ابا وابنا مغاير للمفهوم من تلك الذوات
المخصوصة بدليل انه يمكن ان يعقل تلك الذوات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب
المخصوصة وبالضد وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا لان قولنا موثر نقيض لقولنا
ليس موثرا الذي هو سلب في الحقيقة ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتية
زايدة على الذات ثم قالوا ان حجة المخالفين ليس الا الزام التسلسلات ونحن نلتزمها واجاب
الاولون بان قالوا اما ابطال التسلسل فمبنا في بطريق التطبيق المذكور في فصل
تناهي الاجسام وايضا فانكم التزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لازم مع ذلك فان
التسلسل انما يعقل في امور يلتصق كل واحد منها بغيره لا الى نهاية الا ان القول يكون النسبة

امرا وجوديا زايدا ابدا يمنع من هذا الالتصاق لان كل شيئين يرصان ملتصقين فالتصاقهما
متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين هذا خلف المسلة الثالثه في حصر العرض متاخرو ا
الفلاسفه الموجود في موضوع اما يستحق قسمه او نسبه او لا قسمه ولا نسبه والاول هو الكم بانواعه
والثاني سبعه وهي الاين والمتى والاضافه وان يفعل والملك والوضع والثالث الكيف بانواعه
وقد سبق شرحها وربما قالوا الموجودات التي في موضوع منها ما لها قرار في الموضوع ومنها ما وجودها
لا على سبيل الاستقرار ويدخل في القار جميع اقسام الكميه الا الزمان عند من يقول الزمان
مقدار الحركه وجميع اقسام الكيفيه الا الصوت وجميع الاضافات الى الامور الباقيه وذلك لان قار
الذات اما ان يتوقف تعقله على غيره وهو الاضافه او لا وهذا اما موجب لذاته التجزي والنهايه
والمساواه وهو الكم او غير موجب لهذه الاشيا اصلا وهو الكيف ويدخل في غير القار الزمان
عند من يقول انه مقدار الحركه والصوت والحركه ومقولتا ان يفعل ومقولة ان ينفعل قال المعتزله
لانه حركه اضيفت تاره الى الفاعل واخرى الى القابل وشرط الامام في دخولهما في غير القار ان
يكونا في الامور الجسمانيه وهذا بنا على ما قرره من انه ليس من شرط التاثير التغير واما الاين
ومتى والوضع والملك فلا يعقل الا بالاضافه ولهم في الحصر وجه اخر وهو ان العرض اما ان
يكون للموضوع فقط اي بالقياس الى غيره وهو الصفه الحقيقيه العاريه عن الاضافه كالبياض
واما ان يكون له بالقياس الى غيره وهذا اما ان يكون نفس وجود ذلك الغير فقط وهو الاضافه
المحضه كالاخوه فانها معنى وجود الاخ او لا يكون وهو الصفه الحقيقيه التي لها اضافه كالاين فانه
عباره عن حصول الموضوع في المكان فهو له بالقياس الى المكان ولكنه ليس نفس وجود المكان
واما المتكلمون فقد حصروا العرض في قسمين احدهما الذي يمكن قيامه بغير الحي وهو المحسوس
باحد الحواس الخمس والاكوان الاربعه الحركه والسكون والاجتماع والافتراق والثاني الذي لا
يمكن قيامه الا بالحي وهو الكيفيات المختصه بذوات الانفس كالحيوه والعلم والقدره والاراده وغيرها
وما سوى ذلك فامور اعتباريه لا وجود لها في الاعيان المسلة الرابعه هذه الامور التي عددنا
غير الجوهر حقيقتها مغايره لحقيقة الموضوع ويعرف ذلك من تدبرها وتبا حقيقتها كانت وذهب
جماعه منهم الاصم الى ان الاعراض ليست لها حقيقه ويدل على فساد قولهم انه لو كان الجسم اعراضه

لكان الجسم حركه وسكونا وبياضا وسوادا وقربا وبعدا وذلك معلوم الفساد بالبديهه واحتج
الاصم بان اثبات الاعراض يودي في حق الله تعالى الى التعجيز وهو محال اتفاقا وذلك لان الجواهر
الموجوده لا تنفك عن خلق الله اياها وخلق الله فعل والفعل عرض فالجواهر حاله الايجاد لا تنفك
عن الاعراض وذلك يودي الى انه يستحيل في قدرة الله عز وجل افراد احد الشيئين عن الاخر
في الايجاد وهذا باطل لانه يودي الى التعجيز والجواب لا نسلم انه اذا لم ينفك وجود احدهما
عن الاخر ادى الى التعجيز وانما يلزم ذلك ان لو كان مما يدخل تحت القدره وهو ممنوع فعليكم
بيان دخوله تحت القدره واحتج ايضا بان الاراده والفعل محدث وبالاتفاق وصف الله بانه
مريد فاما ان يكون فاعلا للاراده في نفسه فيكون محلا للحوادث او في غيره الذي هو المراد
وهو محال اذ يلزم ان يكون المريد هو المراد او لا في محل وهو محال لان الاعراض لا تقوم بانفسها
واذا بطلت هذه الاقسام وجب ان يكون المراد مما هو الاراده والفعل هو الفاعل واعلم ان
للناس عن هذا الالزام اجوبه احدها لا نسلم ان الاراده محدثه ولا انها فعل بل هي صفه لله عز وجل
قديمه من صفات ذاته تعالى لا من صفات الفعل وهو جواب الاشاعره كما سياتي الثاني
التزام القسم الاول وهو جواب من يقول بانه لم يزل عز وجل فاعلا ويجوز ان يقوم به حوادث
لا اول لها الثالث جواب بعض المعتزله القائلين بان ارادته محدثه لا في محل وكل ذات سياتي
ان شا الله عز وجل فروع الاول اختلف القائلون بالاعراض في استمرار الذات فقال قوم
انه مفهوم زايد لان الذات كانت حاصله في الزمان الاول فلما حصل في الزمان الثاني حصلت
الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات
وعورض بان الذات كانت متجدده في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني صارت غير متجدده
فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفه زايده على ذاتها وهذا محال لما سياتي وقال اخرون ان
استمرار الذات ليس صفه زايده على الذات وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار
وصفا ثابتا لزم اتصاف المنفي بالصفه الثابته وذلك محال الفرع الثاني هل يحتاج الجوهر الموجود
في الزمان الثاني الى معنى يقتضي وجوده في ذلك الزمان ام لا من الناس من اثبته وسماه بالبقا
قال الامام والحق انه محال لوجوه الاول ان وجود الجوهر في الزمان الثاني نفس وجوده

في الزمان الاول لكن وجوده في الاول كان غنيا عن هذا العرض بوجوده في الزمان الثاني يجب
ايضا ان يكون غنيا عنه لان حكم الشي الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجه والاستغنا الوجه
الثاني وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان هذا العرض موثرا في ايجاد
الموجود وهو محال الوجه الثالث لما كان العرض محتاجا الي محله واثباته الي الجوهر امتنع
كون الجوهر محتاجا في وجوده الي شي من الاعراض والا لزم الدور الوجه الرابع شرط قيام
البقا بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصوله في الزمان الثاني معللا بالبقا
لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقا بهذا التفسير بان الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز
ان يصير معدوما والجايز مفتقر الي المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقا فكان
القول بوجود البقا حقا اما ان الجوهر حصل في الزمان الثاني فقد سبق والخلاف فيه مع
النظام فانه زعم ان الجسم يتجدد حالا بعد حال واما ان الجوهر جايز البقا في الزمان الثاني فلان
قبول ماهيته للوجود من لوازم الذات فتكون هذه القابليه حاصله ابدا واذا كان كذلك
كان جايز الوجود في الزمان الثاني والثالث وذلك يقتضي كون الجسم جايز البقا وهذا
الكلام مشعر لانه يلزم عليه صحة بقا الاعراض كما سبق واما الجوهر في الزمان الثاني جايز
العدم فلما سبق ايضا الخلاف فيه مع الكراميه واما ان الجايز مفتقر الي المخصص فمعلوم بديهه
وعورض بما تقدم وبجواز اسناد وجوده في الزمان الثاني الي الفاعل المختار الفرع الثالث
اختلف القايلون باثبات معنى يقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني علي اربعه اقسام فان
ذلك المقتضي اما ان يكون عدميا او وجوديا وعلي التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا
القسم الاول ان يقال انه انما يبقي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام
بالقدره جايز وهو احد قولي القاضي ابي بكر من الاشاعره وقول ابي الحسين الخياط من قدما
المعتزله وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزله كما سبق في الطبيعيات القسم الثاني
قالوا انما يبقي لانه لم يخلق له ضدا متي وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاوه
وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار من احد من المعتزله وجمهور الاصحاب ابطلوا
هذا القول بما سياتي من انه لا يجوز ان يكون زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث

واعلم ان البقا علي هذين القولين عدمي القسم الثالث قالوا انما يبقي الجوهر لان الفاعل المختار
بنفسه فعل له بقا ما قالوا وهذا ايضا محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال
القسم الرابع انه انما يبقي لانه يخلق للجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضيه لبقا ذلك الجوهر ثم قالوا تام م
وذلك العرض اما ان يكون هو الاعراض المشهوره هي الالوان والاكوان والطعوم والروايح
والقدر والارادات وامثالها واما ان يكون عرضا زايدا عليها مغايرا لها والاول باطل لوجهين
احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا فالحركه توجب المتحركيه والعلم يوجب العالميه
فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العله الواحده حكمان مختلفان وذلك
محال والثاني هو انه ليس تعليل بقا الجوهر ببعض هذه الاعراض اولي من تعليل بقايه بالباقي
فيلزم ان يكون بقاوه معللا لاجل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيره
وهذا محال قالوا ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان تعلل استمرار الجوهر بعرض زايد
علي هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو البقا واعلم انه معارض بالوجوه الداله
علي نفي هذا العرض الزايد مع جواز اسناد الوجود في الزمن الثاني الي الفاعل المختار والله
اعلم الفرع الرابع ذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين من الاشاعره وجمهور معتزله البصره
الي ان كون الباقي باقيا ليس صفه زايده علي الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكبر
اتباعه وجمهور معتزله بغداد الي انه صفه زايده علي الذات فان ارادوا بالبقا استمرار الذات
فقد عرفت ما فيه وان ارادوا به معنى مقتضيا لوجود الجوهر في الزمان الثاني فكذلك وان
ارادوا به نفس وجوده في الزمان الثاني كما اشعر به كلام فخر الدين في الاربعين فهو في الحقيقه
خلاف في ان الوجود زايد علي الذات او هو نفس الذات وهذه المسله سبقت في الطبيعي ك
المسله الخامسه في احكام الجوهر والعرض الاول من خاصه الجوهر انه يقصد بالاشاره وهي
منعكسه خلافا لمتاخري الفلاسفه فان المجردات لا تقصد بالاشاره الثاني اتفق الاشاعره
علي امتناع بقا الاعراض لان البقا صفه فلو بقي لزم قيام العرض بالعرض ولانه لو صح بقاوه
لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقا لا يجوز ان يكون واجبا والا لانقلب الشي من الامكان الذاتي
الي الامتناع الذاتي فيجب ان يكون جايزا فله سبب وذلك السبب اما وجودي او عدمي

اما الوجودي فاما موجب كما يقال انه معنى يطرأ ان الضد على المحل وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم بطريانه لزم الدور وهو محال واما مختار كما يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه اثر او لم يصدر فان صدر عنه امر فتاثيره في تحصيل امر وجودي فيكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه اثر فهو محال لان القادر لابد له من اثر واما العدمي فبان يقال ينتفي بانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق كما يجي فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم فامتنع بقاؤه فقيل على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين وهذا لان عندكم انه كان جائز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا في الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمنة ثم ينتهي الى زمان يصير ذاته ممتنع الوجود بنفسه وحينئذ ينتفي لا لسبب سلمنا انه لابد من سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرطه وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض لا تبقى فعند انقطاعها ينتفي الباقي قال الامام ولا يعارض هذا الاحتمال الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن واحتجوا على جواز بقائها بانها كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان آخر لجاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واجب الوجود لعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الحكم الثالث اتفق جمهور العقلاء على انه يمتنع الانتقال عليها لان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصرت انواعها في اشخاصها ولا للعوارض الحالة فيها والا لزم الدور لان حلولها متوقف على تعينها فهو لمحالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار الحيز الحكم الرابع منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بالقيام هو حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا ورد بمنع هذا التفسير فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز ان يكون محل العرض يحصل في الحيز تبعا لمحل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة فانها المنعوتة بهما دون الجسم الحكم الخامس اتفقوا على ان الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال التاليف عرض واحد حال في محلين واتفقوا

على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين والاجماع من قدماء الفلاسفة فانهم زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب احتج الاولون بانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ولان ابا هاشم وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فنطالب بالفرق قالوا احالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار اولى من التزام هذا المحال تقسيم آخر الموجود من حيث هو موجود الموجود اما كلي واما جزئي وقد سبقا تقسيم آخر وفيه مسئلتان الاولى الموجود اما واحد او كثير والواحد على انحاء الاول ما لا ينقسم بالقوة ولا بالفعل الثاني الواحد بالاتصال كالخط الواحد والماء الواحد وهذا ينقسم في الكم الى اجزاء متشابهة الثالث الواحد بالاجتماع كالكرسي من المختلفات ومن الواحد ما هو غير حقيقي وهو اما بحسب شركة في محمول والمحمول اما النوع او الجنس او غيرهما فما بحسب اتحاد النوع يسمى مماثلة وما بحسب الجنس مجانسة وما بحسب الوضع موازاة وما بحسب الكيف مشابهة وما بحسب الكم مساواة وما بحسب الاضافة يسمى واحدا بالنسبة ومناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة واما بحسب الاتحاد في الموضوع كما يقال الحلو والاصفر واحد اي موضوعهما واحد ومن لواحق الواحد الهوهو وهو ان يكون شي له اعتبارات يشار اليه على ان ذا هذا الاعتبار بعينه هو ذو ذاك الاعتبار كما يقال هذا الطويل هو هذا الاسود ومن الواحد تام وهو الذي لا يمكن الزيادة فيه كخط الدائرة ومنه ناقص وهو الذي يمكن فيه ذلك كالمستقيم من الخط واحق الاقسام بالوحدة الاول ثم ما يليه من الثلاثة والتام احق بها من غيره والكثير انواع المثلان وهما المتحدان ن بالنوع النوع الثاني المتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شي واحد باعتبار واحد وذلك على انحاء الاول تقابل الايجاب والسلب لا في مجرد النسبة بل وفي مثل فرس لا فرس ومن خاصيته التي لا يشاركها فيها غيره من المتقابلات استحالة اجتماع الطرفين في الصدق والكذب والثاني تقابل المتضايفين كالبنوة والابوة وفارق غيره من المتقابلات بتلازم طرفيه والثالث تقابل الضدين وهما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض وخاصيته التي لا يشاركه فيها غيره من اصناف التقابل جواز ان

يكون له واسطة يتصف الطرفان اليه كالحمرة من السواد والبياض الرابع تقابل العدم والملكة
والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفا امر عما فيه او في نوعه ذاتيا ته امكان وجوده
كالعمى والجهل فلا يوصف بهما الحجر لانهما ليسا عبارتين عن اللاكون فحسب بل عنه مع امكان الوجود
في شيء هذه اصناف التقابل المعتبرة النوع الثالث المتلاقيان وهما اللذان يجتمعان في شيء
واحد وهما متساويان ان يصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الاخر ومتداخلان ان صدق
احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل
واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه واعلم ان نقيض المتساويين متساويان ونقيض
الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا ونقيض الاعم من وجه لا يلزم كونه اعم من نقيض الآخر
او اخص فان نقيض الخاص قد يكون اعم من عين العام من وجه مع المباينة الكلية بين نقيض
العام وعين الخاص وان نقيض المتضادين متباينان مباينة جزئية ومن انواع الكثير المختلفات
وهما اعم من المتلاقيين لصدقهما على المتقابلين ومنها الغيران قيل هما الشيئان فهما اعم من
المختلفين لصدقهما على المتماثلين وقالت الاشاعرة انه الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او وجود فخرج منهما غيران
والاصفة وموصوف او كل وجزء ولهذا قيل الصفة مع الذات لا هو ولا غيره مسئلة قيل
الوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود ولانها لو
كانت عدمية لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين
وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الواحدات فتكون وجودية ايضا وعورض بان الوحدات
لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم
التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية المسئلة الثانية في احكام
الكثير الاول لا يجوز ان يكون زوال الضد الموجود معللا بطريان الضد الحادث عند الجمهور لوجهين
احدهما ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس ارتفاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع
الحادث لوجود الباقي بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من
الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي وذلك يدل على ان

الباقي اقوى الوجه الثاني ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو كان
زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال الحكم الثاني الاشيا المتساوية وبه
في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وذلك لان قابلية ذلك العرض
ان كانت من لوازم تلك الماهية فاينما حصلت تلك الماهية لزم حصول تلك القابلية فوجب
ان يصح على كل واحد منها ما صح على واحد منها وان لم يكن من لوازمها كانت من عوارضها فنعود الكلام
في قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا من العوارض لزم التسلسل واما الانتها الى قابلية لازمة اماميه
لتلك الماهية وحينئذ يحصل المطلوب فان قيل افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في
ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في كل واحد من ذلك التشخص وذلك التعين وذلك
لان تعين هذا ان كان حاصلا لذلك فهذا هو عين ذاك فلم يكن مغايرا له فثبت ان تعين كل واحد
من الافراد غير حاصل للفرد الاخر واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطا
لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد الاخر مانعا من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك
لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما يصح على فرد من افراده فالجواب اما على قول
من يقول التعين امر عدمي فالسؤال ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتي فهو ان يقال ان
ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون ذلك النوع منحصرا في ذلك الشخص لكنه
ليس كذلك لان الكلام مفروض في نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فاذن ذلك التعين الذي
به صار ذلك التشخص ذلك المعين بامر غير لازم لتلك الماهية فهو عارض جائز الزوال وذلك
يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من الاشيا المتساوية في تمام الحقيقة بما اتصف به امرا ممكنا
جائزا وعند هذا يظهر ان كل ما صح على احدها صح على كل واحد والله اعلم الحكم الثالث كل موجودين بين
لابد ان يتباينا بتعينهما المتكلمون انكروا كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها لو كان
التعين امرا ثبوتيا لكان مساويا للتعينات في الماهية المسماة بالتعين فيمتاز كل واحد منهما
عن صاحبه بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين تعين آخر لا الى نهاية وثانيها لو كان التعين امرا
ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد
التعين فان كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد متعينا مرتين

وهو محال وثانيها هو ان التعين اذا كان امرا مغايرا للماهيه استحال ان يكون الوجود القايم باحدهما
هو القايم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود كل واحد غير وجود الاخر فيكون
الشي الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيهما كما في الاول فالشي الواحد ليس بواحد بل امور غير متناهيه
واحتج القايلون بكون التعين امرا ثبوتيا بان هذا الانسان موجود والمفهوم من تعين هذا الانسان
جزء المفهوم من هذا الانسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من هذا التعين موجود الحكم الرابع
الاشيا المساويه لشي واحد متساويه لان تلك الاشيا لما كانت حقايقها متساويه لحقيقة ذلك
الشي كانت حقيقتها واحده فلو لم تكن متساويه ما كانت حقيقتها واحده وهذا جامع بين النفي والاثبات
الحكم الخامس الكل اعظم من الجزء وهذا مع كونه بديهيا لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر معتبرا من
حيث انه احد اجزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يكفي في تحقق ذلك الكل وجود الجزء فيلزم ان يكون
الجزء الاخر معتبرا وغير معتبر وهذا جامع بين النفي والاثبات قال الامام وهذان الحكمان
يخرج عليهما اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير من المباحث
الطبيعيه المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الكم المتصل الحكم السادس
حكم الشي حكم مثله اذا دل الدليل على ان التعين الذي به الامتياز غير داخل في المناط لانه حينئذ
لم يبق الا الماهيه فلو صارت الماهيه محكوما عليها بحكم في موضع وسلب عنها ذلك الحكم في موضع لزم
اجتماع النفي والاثبات قال الامام وهذا الحكم يتفرع عليه كثير من المباحث الكلاميه والفلسفيه
الحكم السابع المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد كالانسان والفرس يشتركان في الحيوانيه
والمشي وكالجسم والحركة يشتركان في احتياجهما الى محل يقومهما تقسيم اخر للموجود من حيث هو
موجود الموجود ينقسم الى علة ومعلول فالعلة على احد المفهومين ما يجب به وجود غيره ويمتنع بعدمه
عدمه والمعلول ما يجب وجوده وعدمه بوجود غيره وعدمه وقد يقال العلة لما يمتنع الشي
بعدمه فتطلق على الفاعليه كالنجار للكرسي وللصورة كهيئة الكرسي وللمادة كالخشب وللغايه
كالجلوس والاستقرار وهي علة فاعليه لعلية العلة الفاعليه وان كانت معلولة لها في الوجود ولكن
ليست العلة الغايه علة فاعليه الا في الذهن وقد سبقت احكام العلل تقسيم اخر وفيه
مسايل الاولى الموجود ينقسم الى متقدم ومتاخر اما بحسب الزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما

السلام او بحسب الشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما واما بالطبع كما يمتنع بعدمه الشي ولم يجب
بوجوده مثل تقدم الواحد على الاثنين واما بالرتبة فمنه الرتبي الوضعي كما في الاجسام ومنه الطبيعي
كما في العلل والمعلولات ومراتب العموم والخصوص بانقلاب المتقدم بجهة متاخرا بجهة اخرى مستنده
النار فاحترق واحترق لمسته النار واما بالذات كتقدم ما يجب بوجوده الشي عليه كتقدم حركة
الاصبع على حركة الخاتم فتقول تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وما تحركت فما تحرك ولا يأتي في العكس
المسله الثانيه تقدم الشي بالوجود على علته او علة علته دور وهو مستحيل لما فيه من تقدم الشي
بالوجود على نفسه بمرتبه او باكثر من مرتبه تقسيم اخر الموجود اما ان يكون متناهيا او غير متناه
وفيه مسايل الاولى متاخروا الفلاسفه كل عدد يوجد معا وله ترتيب في الوضع كما في الاجسام او
في الطبع كما في العلل والمعلولات فانه يجب فيه النهايه وما لا يوجد اجزاوه معا كالحركات الماضيه
والمدة الماضيه والمدة المستقبله ومراتب التضعيفات ومراتب الاعداد وما اشبه هذه
او توجد اجزاوه معا ولكن ليس له ترتيب في الطبع ولا في الوضع كالنفوس الناطقه فانه لا تجب
فيه النهايه المتكلمون كل عدد وجدت اجزاوه فانه يجب فيه النهايه ولم يعتبروا المعيه ولا الترتيب
فيدخل في كلامهم الحركات الماضيه والنفوس الناطقه ويخرج عنه الكلام على مذهبهم فانهم اتفقوا
على انه لا نهايه للاعداد الخاليه خارج العلم واعلم ان دليل وجوب النهايه في الاجسام والعلل
يرد على الفلاسفه في الحركات الماضيه ولا تخلص لهم عنه ويرد على المتكلمين في الاعداد الخاليه
واستادهم في الرزنين لما يرد على حرف واحد وهو انهم يقولون الاجسام ذوات بوجود فيصح وصفها
بالتطبيق وبالزياده والنقصان واما الاعداد الخاليه فانها نفي محض وعدم صرف فكيف يعقل
وصفها بالتطبيق وبالزياده والنقصان المسلة الثانيه يمتنع عدم النهايه في الصفات المرتبه
المترتبه الوجود لدليل التطبيق المسلة الثالثة يجوز عدم النهايه في الصفة التي يظن انها تحوج
الى تكرر نوعها عليها وليس ترتب في الوجود وانما هي في الوجود شي واحد ويتصرف فيه العقل فان
هذه اما التي يفصلها العقل تفصيلا لا يقف او ان يكون تلك الصفة لها بذاتها ما لغيرها منها الاول
مثل الجوهر اذا قلنا انه جنس فانه في كونه جسما يحتاج الى فصل هو جوهر ويحتاج ذلك الفصل الى فصل
آخر ويتسلسل فان هذا التصرف وتفصيل عقلي اذ ليس في الحقايق البسيطه جعلان بل جعل الجسم

جوهرا هو جعله جسمًا فلم يجعل جوهرا ثم جسما بل هو في الوجود شي واحد يفصله العقل والثاني مثل
قول الجمهور في الوجود فانه غير الماهيه ووجود الوجود هو نفس موجود لا وجود ولكن لا بمعنى زايد
ما المغاير منه هو له بذاته **المسئلة الرابعة** عدم النهايه في النسب والاضافات غير ممتنع فان
الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثه وربع الاربعه وهكذا الى ما لا نهايه له فرع لو فرض ان لكون
الجوهر في الحيز كونا ولذلك الكون كونا اخر وهكذا الى ما لا نهايه له او فرض كون العالم بالشي معلوما
بعلم وكونه عالما بكونه عالما بالشي معلوما بعلم اخر وهلم جرا لم يكن ممتنعا لان هذه الاكوان والعلوم
حصولات وهي نسب واضافات وعدم النهايه فيها غير ممتنع تقسيم اخر الموجود ينقسم الى ما بالفعل
وهو ما حصل والى ما بالقوه وهو ما لم يحصل بعد الا انه ممكن الحصول فيه قوه قريبه واخرى بعيده
وقد يقال القوه على المعنى الذي به يتهيا الفاعل للفعل والقابل للانفعال فيقال قوه فعليه
واخرى انفعاليه تقسيم اخر وفيه مسايل الاولى الموجود ينقسم الى واجب وهو الضروري الوجود
والى ممكن وهو ما ليس بضروري الوجود والعدم قيل القول بوجود شي ممكن الوجود محال لوجهين
احدهما ان الوجود اما نفس الماهيه او غيرها فان كان الاول كان قولنا مثلا السواد يمكن ان يكون
موجودا او يمكن ان يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما لكن
قولنا الموجود يمكن ان يكون موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا
ان كان واحدا كان ذلك اضافه الشي الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غيره لزم كون الشي الواحد
في الوقت الواحد موجودا مرتين واما ان قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما باطل فلانه مبني حكم
على امر انه يصح اتصافه بامر اخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجود به لا يعقل
تقررها مع المعدوميته فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصحه العدم نفس الوجود وان قلنا الحق هو الثاني
كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا مرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود
وذلك محال على ما مر من ان الحكم على امر انه يصح اتصافه بامر اخر يستدعي امكان تقرر الموصوف
مع الوصف الوجه الثاني ان الموجود حال الوجود لا يقبل العدم لان شرط كون الشي قابلا للشي ان
يكون القابل خاليا عن منافي المقبول لاستحاله الجمع بين النقيضين واذا امتنع حصول العدم وجب
حصول الوجود فلا يكون الموجود ممكن الوجود وبهذا الوجه تبين ايضا ان المعدوم لا يكون ممكنا

ويلزم ان القول بالامكان ممتنع لان الشي اما موجود واما معدوم والجواب ان المراد بالامكان هو
كون الشي بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا
ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات **المسئلة الثانيه** في احكام الواجب لذاته الاول الشي
الواحد لا يجوز ان يكون واجبا لذاته ولغيره معًا لان ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير وما بالذات
لا يرتفع بارتفاع ذات الغير والجمع بينهما محال الحكم الثاني قال متاخروا الفلاسفه الواجب
لذاته لا يتركب عن غيره والا كان هو غير الاجزا الاخر علاقه والواجب لذاته لا علاقه له بالغير وايضا
لو تركب لاحتاج الى الاجزا المغايره للمركب وامكن الحكم الثالث لمتاخري الفلاسفه الواجب لا يكون
وجوده زايدا على ماهيته الرابع الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا عليه لان الوجوب ان
كان مستتبعا للوجود كان الفرع اصل الاصل وان كان تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب
ذلك الوجوب لوجوب موثره فيتسلسل هذا الوجوب وجوب اخر لا الى نهايه وعورض بان مسمى
الوجوب والامتناع ثبوتيات لانتساب المحمولات الى الموضوعات فهي لا محاله مغايره للموضوعات
والمحمولات وتابعه لها الحكم الخامس قال متاخروا الفلاسفه الوجوب بالذات لا يكون
مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد مركبا مما
به الاشتراك ومما به الامتياز فان لم يكن بين الجزين ملازمه كان اجتماعهما معلولا لعله منفصله
وان كان بينهما ملازمه فان استلزمت تلك الهويه الوجوب كان الوجوب معلولا بالغير
وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهويه فكل واجب هو هو فما ليس هو لا يكون واجبا وقيل
عليه هذا بنا على كونه وصفا ثبوتيا وهو باطل لما سبق في الحكم السادس وايضا هو بنا على كون
التعين وصفا ثبوتيا وهو باطل لما سبق وايضا هو معارض بما ان واجب الوجود مساو للممكن
في الموجوديه ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران واذا كان الوجوب غير الوجود
فنقول اما ان لا يكون بينهما ملازمه او يكون والاول محال والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن
الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا
لذاته وايضا فيمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك محال لان الوجوب نعت الوجود ويستحيل
حصول النعت دون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمه فمن المحال ان يكون كل واحد

منها مستلزما للآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا لكان كل
موجود واجبا وهذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن
لذاته فانما يجب لوجوب علته فيتسلسل هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية وهو محال ومحال ان
يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا اليه فلو كان
الوجود ايضا مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكونا معلولي علة لان تلك العلة لا تخلو
اما ان يكون موصوفة بهما او بصفة لهما اولا والاول والاول محال والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب
علة للوجود والوجوب لكن ما ليس بموجود معدوم فالمعدوم علة للوجود والوجوب هذا خلف
ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وهذا محال على ما سبق والثاني محال والا لعاد الاشكال في
كيفية ذلك اللزوم والثالث محال لانه يلزم ان يكون الوجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة
منفصلة هذا خلف الحكم السادس الوجوب ليس وصفا ثبوتيا والا لكان اما داخلا في الماهية
او خارجا عنها وكلاهما باطلان على ما سبق ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لساير
الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا
كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان
يكون ممكنا هذا خلف المسألة الثالثة في احكام الممكن الاولى انه محتاج الى المؤثر وللعلماء في
تقرير هذه القضية قولان احدهما انها بديهية اولية وذلك لانه لما كانت نسبة الوجود ونسبة
العدم الى تلك الماهية على السوية يحكم صريح العقل بانه يمتنع رجحان احدهما على الآخر الا لاجل
انضياف امر من الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا احس بحدوث شيء في وقت
معين طلب بحدوثه علة وسببا وذلك يدل على ان افتقار رجحان احد الامرين الى المرجح امر مقرر
في بداية العقول وانما حصل الفرق بين ذلك وبين غيره من البديهيات لاجل الالف القول
الثاني ان هذه القضية برهانية وبرهانها ان الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان فلما
ثبت ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان قال الامام
وعندي ان هذه الحجة ضعيفة لان التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء ومقتضية
للرجحان ايضا اما من يقول الماهية مقتضية للاستواء واما الرجحان فانه حصل لا لعلة البتة لا لذاته

ولا لغيره لم يلزم التناقض على هذا القول والتحقيق ان احتياج الممكن الى المؤثر معلوم بالبديهيات بلا
خلاف وانما القولان في ان العلم بكونه منفصلا بديهي ام لا فالقول الاول هو بديهي والقول
الثاني هو برهاني وذلك البرهان هو الحجة المذكورة فالحجة المذكورة لم يقيموها دليلا على اصل
المؤثر فانه معلوم بالبديهة بلا خلاف وانما اقاموها على انه منفصل عن ذات الممكن فتضعيف
الامام للحجة المذكورة ليس بجيد نعم توهم في الحجة ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء ليس بجيد لانها
ليست مقتضية لا للوجود ولا للعدم وانما هي قابلة لهما وعورض بانه لو افتقر الممكن الى المؤثر
لكانت المؤثرية اما عدميا وهو باطل لانها نقيض اللامؤثرية القول على المعدوم او ثبوتيا اما في
الذهن فقط وهو باطل لان الذي يوجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد
ان العالم قديم مع انه لا يكون كذلك في نفسه واذا كان الحكم بالمؤثرية جهلا لا يكون الشيء في
نفسه مؤثرا واما في الخارج فيكون اما نفس المؤثر او الاثر وذلك باطل لانها نسبة بينهما ولانا
نتصورهما دونها او امرا ثالثا فيكون عرضا لانها نسبة بينهما ويكون ممكنا ويفتقر الى مؤثر آخر ويكون
له مؤثرية اخرى ويتسلسل الاعتراض الثاني التاثير حال وجود الاثر ايجاد الموجود وحال عدمه
معدوم لانه نفس الاثر او نسبة بينه وبين المؤثر المعارضة الثالثة التاثير ان كان في الماهية لم
يكن الماهية ماهية وان كان في الوجود او في اتصافها به فكذلك وهو باطل اذ يستحيل
عند عدم التاثير ان لا يكون السواد سوادا وان لا يكون الوجود وجودا وان لا يكون الاتصاف
اتصافا الاعتراض الرابع لو افتقر وجود الممكن لاحتاج عدمه ايضا واجيب عن الثلاث الاول
بانها تقسيمات تدفع ما علم وجوده بالضرورة كوجودي في هذه الساعة وحدوث هذا الصوت
بان يقال لو كنت ذاتا موجودا في هذه الساعة لكان كوني فيها اما عدميا وهو محال لانه نقيض
اللاكون فيها ونقيض العدم ثبوت او امرا ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم ان لا يبقى الذات
عندما لا يبقى حصوله في تلك الساعة او زايدا عليه فيكون ذلك الزايد حاصلا في تلك الساعة
ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة ينتهي الى هذه الاقسام الباطلة وجب ان لا يكون
له حصول في هذه الساعة فظهر ان التقسيم مبطل للضروريات ويقال ايضا لو حدث هذا
الصوت مثلا فاما ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه الى آخره ويقال ايضا لو حدث

هذا الصوت لان الحادث اما الماهيه او الوجود او اتصافها به الي آخره فظهر ان هذا التقسيم مبطل
للشبهات وعن الرابع بان العدم نفي محض فلا يوصف بالرجحان وللفرار من هذا الاشكال قال
بعضهم المحوج الي الموثر هو الحدوث لا الامكان كما سياتي ونزع قال الامام علة الحاجه الامكان
وهو راي متاخري الفلاسفه لا الحدوث لان الحدوث كيفية الوجود الحادث فيكون متاخره
عنه والوجود متاخر عن ايجاد القادر ربه المتاخر عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن علة الحاجة
فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه ومن هولا من قال هو الامكان بشرط الحدوث
وقيل العله هي الحدوث لانه لو كانت علة الحاجه هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الي الموثر
وهو محال لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا واجيب بما قيل من
ان علة العدم عدم العله وفيه ما سبق في باب العلل وما ياتي قريبا وقيل العله مجموعهما والحق
انه اريد بالعله المعرف والدليل اعني ما سمي برهان ان وقياس الدلاله وهو ما يفيد العلم بالوجود
وثبوته في الذهن فقط فكل علة والاقوال الثلاثه صحيحه فان كون الشي حادثا بعد ان لم يكن دليل
علي انه مفتقر الي محدث يحدثه وكونه ممكنا لا يرجح وجوده علي عدمه الا المرجح تام دليل علي انه مفتقر الي
واجب يبدعه وكونه ممكنا محدثا دليلان كل منهما دليل علي افتقاره وهذه الصفات وغيرها
من صفاته مثل كونه فقيرا وكونه مخلوقا ونحو ذلك يدل ايضا علي احتياجه الي خالقه فاد له احتياجه
الي خالقه كثيره وان اريد بالعله ما هو موثر في الافتقار في نفس الامر وهو الذي اذا استدل به
سمي قياس العله وبرهان العله وبرهان لم لانه يفيد علة الاثر في الخارج وفي الذهن فالبحث عن
ذلك ونزع كون افتقار المفعول الي الفاعل انما هو لعله اخري وهم لم يثبتوا ذلك وليس هو شي
بل للقايل ان يقول كلما سوي الله مفتقر الي الله لذاته وحقيقته لا لعله اوجب كون ذاته
وحقيقته مفتقره الي الله كما ان غني الرب من لوازم ذاته تفتقر الممكنات من لوازم ذاتها وهي لا
حقيقه لها الا اذا كانت موجوده فان المعدوم ليس بشي فان ثبت ان افتقار المفعول الي الفاعل
في وجوده لعله مغايره للافتقار الذي يظهر انها الامكان الذي هو عبارة عن كون ذات المفعول
غير مقتضيه للوجود فان الوجود لو كان من لوازمها وهي مقتضيه له لم يحتج فيه الي فاعل فالامكان
سبب احتياج الممكن في وجوده الي الموثر لا في عدمه لما سياتي الحكم الثاني لا بد في وجود الممكن

من غايه خلافا للاشاعره ومتاخري الفلاسفه وقد سبقت الاشارة الي ذلك في العلل الحكم
الثالث الممكن لا يفتقر في عدمه المستمر الي الموثر وقال ابن سينا ومن تبعه كالرازي يفتقر
وعلة كونه معدوما عدم علة كونه موجودا لنا ان العدم نفي محض فلا يصلح ان يكون اثر الموثر ثم يقال
لهم ان اردتم بقولكم علة العدم عدم العلة ان عدم علة كونه موجودا مستلزم لعدمه فصحيح ولكن
ليس هو قولكم وان اردتم ان عدم العلة هو الذي جعله معدوما فباطل والا لكان عدم العلة ايضا
معلولا لعدم علتها ويفضي الي التسلسل في العلل والمعلولات وهو محال والله اعلم الحكم الرابع
الممكن لا يقتضي لماهيته الوجود ولا العدم والا لكان واجبا او ممتنعا بذاته بل ولا يكون احد الطرفين
اولي به لذاته لانه ان لم يمكن طريان الاخر كان الاولي واجبا وان امكن فاما لسبب فالاولويه
مفتقره الي عدمه او لا لسبب وهو باطل لان المساوي يمتنع وجوده الا لمرجح فالمرجوح اولي الحكم
الخامس الممكن قبل ان يوجد يجب وجوده بمرجحه لان ما لا يترجح صدوره عن موثره علي لا صدوره
لا يوجد وقد ثبت ان الرجحان لا يحصل الا مع الموجوب وهذا هو الوجوب السابق واذا وجد امتنع
عدمه حال وجوده لان وجوده ينافي عدمه فكان منافيا لامكان عدمه وهو الوجوب اللاحق فالممكن
اذا وجد كسمه وجوبان لا ينفك عنهما عرضا له لا من ذاته الحكم السادس الممكن يحتاج الي الموثر
حال البقا اذ المحوج الذات او الامكان وهو لازم لها قيل التاثير اما في وجوده الحاصل وهو محال
او في متجدد والكلام في غيره اجيب في بقايه علي القول بانه عرض او لا نعني بالتاثير تحصيلا لما ما
لبقايه السابع المتكلمون الامكان ينافي العدم لان الممكن مفتقر في وجوده الي مرجح والافتقار
اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقا او حال
الحدوث لا جايز ان يحصل حال البقا والا لزم ان يكون الشي حال بقايه مفتقرا الي موجد يوجده
والي مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بداية العقول فلم
يبق الا ان يكون افتقار الاثر الي الموثر اما حاصلا حال الحدوث او حال العدم وعلي التقدير
فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الي الموثر فانه يكون محدثا فرع المتكلمون الممكن لا
يجوز ان يكون قديما خلافا لمتاخري الفلاسفه وقد سبق هذا في حدوث الاجسام المسئلة
الرابعة متاخروا الفلاسفه والمعتزله ومتاخروا الاشاعره احتياج الشي في تخصيصه بالحاير

عليه الي المخصص ينتفي امكانه وهذا لليس بواضح لجواز ان يكون المقتضي لذلك ذاته لا امر خارج
عنه وهذا ظاهر المسئلة الخامسة متاخروا الفلاسفه والمعتزله والاشاعره ان حصول
التغير في المتعلقات يقتضي امكان الذات والكلام على هذا سيأتي في قيام الافعال الاختياريه
بذات الله عز وجل المسئلة السادسة قيل الامكان وصف ثبوتي لان الشي اذا كان موصوفا
بالامكان كان ذلك الامكان رافعا للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت ضروره كون
احد النقيضين ثبوتيا وقيل عدمي لانه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين احدهما انه اذا كان
ثبوتيا كان مساويا لساير الماهيات في اصل الثبوت ومخالفا لها في خصوصيه ماهيته المسماه
بالامكان ويكون هويته زايدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا لذاته
كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفه الممكن والموصوف بالموجود موجود فالممكن موجود
ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان وما كان شرط القيام ما كان واجبا لذاته كان اولى ان
يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف وان كان اتصاف ماهيته بوجوده
على سبيل الامكان كان للامكان امكان زايد عليه ولزم التسلسل وثانيهما ان الحدث قبل
وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفه موجوده كان الشي حال عدمه موصوفا بصفه موجوده
وذلك محال تقسيم آخر الموجود قديم او محدث فالقديم ما لا اول لوجوده والمحدث ما له
اول وفيه مسايل الاولي في احكام القديم الاول اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون القديم اثرا
للفاعل المختار لان القصد الي ايجاد الموجود محال ثم اختلفوا فقال المتكلمون وجميع الملين الرب
سبحانه وتعالي فاعل بالاختيار فالعالم حادث وقال متاخروا الفلاسفه العالم قديم فالرب
موجب بالذات عليه اللعنات وليس له اختيار فكفروا بنفي الاختيار وخالفوا مقتضي العقل في
تجويزهم مقارنه المعلول لعلته في الوجود الحكم الثاني ما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو صح العدم
عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود وهذا واضح ولو كان كذلك لكان مفتقرا الي مؤثر
محدث فيلزم انه لو صح العدم عليه بعد وجوده لكان محدثا لما سيأتي في احكام المحدث ولانه
لو عدم القديم بعد وجوده لكان عدمه اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط
والاول محال لان القدره صفه مؤثره والعدم نفي محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جايز ان

يكون

يكون بطريان ضد لان هذا الضد محدث والقديم اقوي من الحدث فكان اندفاع هذا الضد بسبب
وجوده اولي من انعدامه بسبب طريان هذا الحدث ولا جايز ان يكون بسبب زوال الشرط لان
ذلك الشرط يجب ان يكون قديما لان الحدث يمتنع ان يكون شرطا للقديم واذا كان كذلك كان
الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول فيلزم التسلسل وهو محال واجود من الوجهين
ان القديم اما ان يكون واجبا لنفسه او معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى التقديرين يلزم امتناع
العدم عليه الحكم الثالث المتكلمون لا يجوزان يستند القديم الي فاعل اصلا وزعم ابن سينا وا تباعه
انه يجوز اسناده الي الموجب ثم قال ان لم يستند فهو قديم بالذات وبالزمان وان استند فهو
قديم بالزمان فقط محدث بالذات فالقديم عنده اما بحسب الذات واما بحسب الزمان والاول
هو الذي ليس لوجود ذاته مبدا به وجب وهو الواحد الحق والقديم بحسب الزمان هو الذي
وجوده في زمان ماض غير متناه وهو الذي ليس له مبدا زماني والاحداث عنده ايضا اما
زماني ومعناه ايجاد الشي بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق واما غير زماني وهو افاده
الشي وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان
تنبيه المتكلمون القديم يجب ان يكون واجبا خلافا لمتاخري الفلاسفه فانهم قالوا بقدم
بعض الممكنات وهي المستنده في وجودها الي الموجب الحكم الرابع القديم لا يكون علة تامة
للحادث والا لزم حدوثه او قدم الحادث لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه كما سبق الحكم
الخامس زعم عبد الله بن سعيد ان القدم صفه قال الامام وهو محال لانه لو كان صفه لكانت
قديمه ويلزم التسلسل المسئلة الثانيه اتفق المتكلمون على ان لا قديم سوي ذات الله تعالي وصفا نه
ثم اختلفوا فقال اهل السنه بقدم الصفات وبالغ المعتزله في انكارها واثبتوا الاحوال الخمسه الموجو ديه
والحيه والعالميه والقادريه والخامسه اثبتها ابو هاشم عله الاربعه مميزه للذات قال الامام
وهولاء وان كانوا يمتنعون من اطلاق لفظ القديم لكنهم يعطون المعنى في الحقيقه المسئلة الثالثه
في احكام المحدث الاول زعم متاخروا الفلاسفه ان كل محدث فهو مسبوق بماده ومده واما
الماده فلان امكان الحدث صفه موجوده قبله فيكون محلها موجودا قبله وهو الماده ورد بان
الامكان عدمي فلا يستدعي محلا واما المده فلان عدم الحدث قبل وجوده وليست القبليه عدميه

لان العدم قبل فالعدم بعد وليس القبل فالبعد الي صفه وجوديه فتستدعي موصوفا موجودا فقبل
ذلك الحادث شي موصوف بالقبليه وهو الزمان واعترض بانه يوجب ان يكون تقدم بعض اجزا
اجزا الزمان علي بعض بالزمان وتقدم الباري علي مخلوقاته بالزمان فيكون الزمان والباري
عز وجل زمانيا وهو محال وليس بشي لانه ان اريد بالزمان المده والمقدره التي لا شك استمرار
امر من الامور عنها فلا تقدم فيها لبعض الاجزا علي بعض وان اريد حركه الفلك او ما هو قايم بحركه
الفلك فلا نعد في كونه زمانيا بمعني انه واقع في مده واما كون الرب زمانيا بمعني ان وجوده مقارن
لمده لا نهايه لها فلا احاله فيه ايضا نعم تلك المده ليست وجوديه ولا اختصاص لها بالحادث
كما زعم هولا الفلاسفه بل اعتباريه ولا شك نعقل استمرار امر عن تعقلها الحكم الثاني اتفقوا
علي ان الحدث محتاج الي المحدث قالوا لان المحدث ممكن وكل ممكن فله موثر والثانيه عرفت
واما الاولي فلان المحدث هو الذي ما كان موجودا ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته
قابله للعدم والوجود ولا نعني بالممكن الا هذا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حين كان معدوما
كان واجب العدم لذاته ثم صار في الوقت المعين واجب الوجود لذاته والذي يدل علي ان
هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض مستحيل البقا واذا كان كذلك فوجوده في
الوقت الاول جايز الوجود ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه
بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده
بعد عدمه واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا الوجه الثاني هو ان هذا الان
الذي هو آخر الماضي واول المستقبل كان وجد يمتنع بقاوه ولان الحاضر لا يعقل ان يكون هو عين
المستقبل فاذن هذا الان واجب التجدد حين حدث وواجب الفنا بعد ذلك فاذا عقل
هذا في الانات التي هي اجزا الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الوجه الثالث العالم
بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا يمتنع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين محال
فاذن لصحه وجوده بدايه فقبل تلك الصحه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته اجيب عن الاول بمنع استحاله بقايه
وعن الثاني بانه مبني علي ثبوت الانات وعن الثالث لا نسلم ان الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا

بالعدم لصحة وجوده اول والا لكان ما قبل ذلك الاول بلحظه ازلا فيلزم ان يكون فرض دخوله
في الوجود قبل ذلك الاول بمقدار لحظه يوجب صيرورته ازليا وذلك محال بالبديهه الحكم الثالث
زعمت الكراميه ان الحدوث صفه قال الامام وهو محال لانه لو كان صفه لكانت حادثه ويلزم
التسلسل الحكم الرابع المتكلمون الحدوث عدمي لان الحدوث عباره عن وجود حاضر وعدم
سابق ورد بان الحدوث ليس عبارة عن المجموع بل هو عباره عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم
السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفه الوجود
وكيفيته والعدم نقيض الوجود ومناف له ونقيض الشي لا يكون صفه له ولا كيفيه تنبيه متا حزوا
الفلاسفه كل واحد واجب قديم من غير عكس وكل محدث ممكن من غير عكس وبين العدم والممكن
عموم وخصوص من وجه والمتكلمون كل قديم واجب وكل ممكن محدث فقيل واجب الوجود
لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد والقديم يجوز ان يكون اكثر من واحد لان الصفات عندكم
قديمه اجيب ان اردتم بقولكم في القضيتين اكثر من واحد اكثر من اله واحد او رب واحد او
خالق واحد او حي واحد او قيوم واحد او صمد واحد او قايم بنفسه واحد ونحو ذلك فالاولي
صدق والثانيه كذب لان شيئا من الصفات ليس باله ولا خالق ولا معبود ولا حي ولا قيوم
ولا صمد ولا قايم بنفسه فالقديم ايضا لا يكون اكثر من واحد بهذا المعني وان اردتم انه لا يكون
اكثر من شي واحد فالثانيه صدق والاولي كذب فان ذاته واجبه وكل واحد من صفاته
اللازمه له واجبه اذ يمتنع وجود موجود مجرد عن جميع الصفات كما بين في باب الصفات من
الالهيات وبين انه لا بد من ثبوت معاني ثبوتيه للرب سبحانه وتعالي مثل كونه حيا وعالما
وقادرا وانه يمتنع ان يكون كل معني هو الاخر وان يكون تلك المعاني هي الذات وما كان
ممتنع الوجود ليف يكون واجب الوجود تقسيم اخر متاخروا الفلاسفه الموجود اما
بسيط واما مركب والتركيب عندهم يقع علي خمسه انواع احدها تركيب الوجود من الماهيه
والوجود والثاني تركيب الحقيقه من الامور العامه والخاصه كالوجود العام والوجوب الخاص
والثالث تركيب الذات الموصوفه من الذات والصفات والرابع تركيب الذات القايمه بنفسها
المباينه لغيرها المشار اليها من الجواهر المفرده التي يقال انها مركبه منها الخامس تركيبها من

الماده والصورة التي يقال انها مركبه منها وهذا كله تشهيل ثم قالوا وكل مركب مفتقر مفتقر ممكن
وهذا دسيسه خبيثه علي الاغبيا الجهال الذين لا يعقلون لسعوا بها الرب الكبير المتعال
وهم لا يشعرون فانه اذا تقرر في اذهانهم في هذا العلم الكلي ان الموصوف بالصفه مفتقر وان
المفتقر ممكن ثم انتقلوا الي العلم الالهي فنظروا في مسله الحيوه والعلم والقدره والاراده والسمع
والبصر والكلام وغير ذلك من الصفات التي لا يصلح ان يكون معبودًا من لا يتصف بها بدليل
قول العارف بربه لابيه يا ابه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيًا خيل لهم ان اثبات
الصفه لربهم يقتضي فقره وامكانه فنفوا عنه الحيوه والعلم والقدره والاراده وغير ذلك من
الصفات ولا يعلمون انه اذا انتفت جميع الصفات انتفت الذات فانه لا يمكن ان يوجد موجود
بدون صفه فيكونون من حيث لا يشعرون فضاعف الله العذاب علي من قرر هذا الاصل ان
كان مات علي كفره **تنبيه** لا واسطه بين الوجود والعدم واثبت بعض الناس واسطه
وسنذكر ذلك مفصلا بعد الكلام علي قسم الافعال من الالهيات ان شا الله تعالي نجز القسم
الاول من القسم الثالث من المنقذ من الزلل يتلوه القسم الثاني من القسم الثالث من المنقذ
من الزلل في العلم والعمل تصنيف الامام العلامه موضح الدلايل مميز الحق عن الباطل مفيد
الطالبين دليل السالكين داعي الخلق وقايدهم الي الحق ابي الازهر ودن وهو عبد الوهاب بن
عبد الرحمن بن عبد الولي الامامي الاخميمي قال ابو الازهر الحمد لله الذي انزل علي عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا والصلوه علي محمد الذي كان لنا من الضلال مخرجا اما بعد فقد كان الناس في غنيه
عما نحن الآن بصدده ولكن لما رايت الجهل قد عم وطريق الهدي قد انطمس باقوال قد زخرفوها وايات
قد حرفوها ولم يكن سلطان يخاف سطوته ولا نبي تجاب دعوته نفث روح امين في قلبي ان اصنف
كتابا مشتملا علي اقوالهم المزخرفه واياتهم المحرفه ليستعين به ذوو الفطره السليمه والقريحه
المستقيمه علي دفع شبه المنافقين ومغالطات الفاسقين فان من خاطبهم من غير الوجه الذي
الفوه ولوبابات واخبار جهلوه ومن جاهم من غير الطريق الذي قد عرفوه ضللوه فعملت هذا القسم
الثاني من القسم الثالث من المنقذ من الزلل في العلم والعمل وهو العلم الالهي قالوا هو العلم الباحث
عما لا يخالط الماده اصلا واقول هو علم يبحث فيه عما يجب لله عز وجل وما يستحيل عليه وعن احوال

مليكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر وبالجمله هو علم يعرف ما يكون المصدق به مومنًا
وذلك يستند امور والعمده في معرفه ذلك اربعه اشيا كتاب الله عز وجل فانه انزل الينا تبيانًا
لكل شي ولقوله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم ولقوله صلي الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما لن تضلوا
ان تمسكتم به كتاب الله الثاني السنه المتواتره لقوله عز وجل لتبين للناس ما نزل اليهم الثالث
ما ادركناه بفطرنا فانا نولد علي الفطره وجات الانبيا تقرر الناس علي الفطره وترديهم اليها
عما اخرجوا به عنها كتهويد الابوين ولدهما وتنصيرهما اياه وتمجيسهما وتبديعهما وكعبادتهم غير الله
من ارواح العالم او القدر المشترك بينها او الافلاك او الكواكب او الاصنام او النار او النور
او غير ذلك وكاعتقادهم ان رب العالمين ليست له صفه فان كل هذا خروج عن الفطرة
ولو خلي الانسان وفطرته لم يعبد غير الله ولم يعتقد في ربه الا ما يليق بجلاله وجماله فقد اعطي
ربنا كل شي خلقه ثم هدي وكل مولود يولد علي الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه الرابع
اجماع الصحابه فيما لا يتوقف صحه الاجماع عليه وكذلك اجماع التابعين ومن بعدهم ان لم يخالفهم
من سبقهم ولما ما سوي هذه الاربعه من خبر احاد او دليل عقلي ليست مقدماته ضروريه
او الحاق الغايب بالشاهد فان خالف نص الكتاب او السنه المتواتره او اجماع الامه او دليلا
عقليا مقدماته ضروريه بعناه للكذب الاول وخطا الثاني وجواز الفرق في الثالث بشي لا
يدركه وان وافق اسناه والا توقفنا عنه ولا نؤول ظاهر الكتاب او السنه المتواتره بخبر واحد
ولا دليل عقلي مقدماته ليست بديهيه فان المتفق عليه من اهل العلم انه لا يجوز ان يخاطبنا الله
عز وجل بخطاب ويريد منا خلاف ما يتبادر الي الذهن من ذلك الخطاب الا اذا نصب عليه دليلًا
والدليل الذي ينصبه عند اراده المعني الخفي في مثل هذا الباب ما هو الا نص آخر لا يحتمل الكذب
او ما يدركه المخاطب بفطرته لئلا يقع في الضلال اما شي لا يقع في الذهن احدا لا بعد ما ياتي من بعده
من وقت الخطاب او شي يحتمل الصدق والكذب فلا يؤول له كتاب ربنا ولا سنه نبينا المتواتره
فيما يطلب منا العلم بانه من الدين واذا قيل فاذا علمت ما يتبادر الي الذهن مع ان الخطاب
محلا اخر من حيث الوضع فاين العلم قلت اذا خاطبنا الله عز وجل في هذا المعني بخطاب ولم
ينصب علي خلاف ما يتبادر الي الذهن منه الدليل المذكور كان ذلك دليلا قاطعًا علي اراده ما

تبادر الى اذهاننا من خطابه والاذان يوقعا لنا في الجهل والعمي وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا بل هو وليّنا مخرجنا من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياهم الطاغوت يخرجونهم من
النور الى الظلمات اوليك اصحاب النار هم فيها خالدون والله يقول الحق ويهدي من يشا الى
صراط مستقيم اذا عرفت ذلك فالاول من الستة التي يكون المصدق بها مومنا هو ما يجب
لله عز وجل وما يستحيل عليه ويجمعه الكلام في الذات وفي الصفات وفي الافعال وفي الاسما
القسم الاول الذات وفيه مسايل الاولى في اثبات العلم بالصانع والاستدلال عليه اما
بحدوث الجواهر او بامكانها واما بحدوث الاعراض او بامكانها فان علة الحاجة لما سبق اما
الامكان او الحدوث والمجموع فالطرق اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهي على
ما قيل طريقة الخليل عليه السلم وللناس في تقريرها طريقان احدهما ان الاجسام محدثة
وكل محدث فله محدث وقد مرت الاولى في الطبيعي واما الثانية فلان كل محدث فهو جايز
الوجود لذاته وكل ما كان جايز الوجود لذاته فهو مفتقر الى المؤثر وقد مرت هذه ايضا في
العلم الكلي الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان ان يقال الاجسام محدثة وكل محدث
فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جايز الوجود واكثر مشايخ
المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم هولاء فريقان الاول الذين قالوا العلم باحتياج
المحدث الى المحدث علم ضروري فان من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر الى العلم بان له بانيا وصانعا قيل
لاعرابي بم عرفت الله عز وجل فقال البعرة تدل على البعير واثار القدم تدل على المسير فهذا
الايوان العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الخبير العزيز الثاني الذين قالوا ان هذه
المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة كابي علي وابي هاشم وطريقهم انهم يثبتون كون
العبد موجدا لافعال نفسه ثم يثبتون ان افعالنا انما احتاجت الينا لانها حدثت بعد ان كانت
معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث علة للافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره
الى الفاعل قال الامام رحمه الله تعالى وهذا التياس ضعيف لانه اولا لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا
محدثة عند قصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعينا بل على سبيل الاتفاق من غير موثر وثانيها
هب ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هي الحدوث سلمنا ان حدوثها علة

حاجتها الينا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هو ذلك الحدوث الخاص اعني ما هية الحدوث بشرط
اضافته الى تلك الافعال الخاصة فان الواحد منا انما يحدث افعالا لا معينة كما سياتي تقريره
في مسلة خلق الافعال والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه هذا الشرط الخاص فلا يلزم
ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل البرهان الثاني في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى الاستدلال لالـ
بحدوث الصفات والعلما حصروا ذلك في نوعين دلايل الانفس ودلايل الافاق فالاول
كالاستدلال بكون الانسان من النطفة وهذه الدلالة ذكرها الله سبحانه وتعالى في القران
العظيم في ايات كثيرة وتقريرها انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما لا بد له من
موثر وليس المؤثر هو الانسان فان الانسان بعد وجوده وكمال حاله يعجز عن تغيير صفة ذميمة
له من الدمامة وقصر القامة وسواد بشرته الى ما يضادها فلان لا يتصور فيه التاثير وهو معدوم
اولى فلا بد من شي اخر ولا يجوز ان يكون هو القوة المولدة المركوزة في النطفة ولا احوال الرحم ولا قوى
الكواكب لان النطفة اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الطبيعة والحقيقة كما هي متشابهة
في الصورة والشكل او لا يكون فان كان الاول لزم ان يخلق النطفة كرة وذلك ان هذه الاشيا
بسايط وقوة البسيط اذا اثرت في المادة البسيطة لا بد ان يفعل فعلا متشابها وهو الكرة وهذا هو
الذي عول عليه الفلاسفة في كرية البسايط حيث قالوا قوة الطبيعة في البسيط واحدة والقابل
متشابه فوجب ان يكون الشكل شكلا متشابها وهو الكرة ولما دل الحس على كون البدن مركبا من
اعضا مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصة لزم القطع بان المؤثر في تخليقها
ليس هو الطبيعة ولا الكواكب بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار وان كانت النطفة مختلفة
في الطبيعة وكل مركب فلا بد ان يكون مركبا من اجزا كل واحد يكون بسيطا في نفس الامر وفي
الحقيقة فالنطفة مركبة من البسايط وكل واحد من تلك الاجزا متشابه فوجب ان يكون القابل
فيه متشابه الاجزا في الحقيقة ويكون القوة الطبيعية العاملة فيها قوة واحدة ومتى كان الامر كذلك
وجب ان يكون بدن الانسان على صورة كرات مضموم بعضها الى البعض ولما لم يكن كذلك علمنا
ان المؤثر في تخليقه قادر حكيم ولا يجوز ان يقال انها حصلت بتخليق بعض الملايكة وبتخليق الكواكب
وان سلم انها حية ناطقة فاعلة بالاختيار لوجوب اسناد الكل الى الله عز وجل واما دلايل الافاق

فبعضها سفليه عنصريه ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات والمعادن والاثار
العلويه وبعضها علويه ومجمعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب واستقصا هذا النوع
من الاستدلال مذكور في القرآن العظيم البرهان الثالث في اثبات العلم بواجب الوجود
الاستدلال بامكان الذوات وتقريره الاجسام ممكنه وكل ممكن فله موثر والثانيه بديهيه واما
الاولي فلانها محدثه وكل محدث فهو ممكن وقد سبق تقريرها وقال الامام لانها متعدده ولا شي من
المتعدد بواجب فلا شي من الاجسام بواجب فكلها ممكنه والثانيه باطله لان الحق سبحانه وتعالي واجب
وكل واحد من صفاته واجبه وقال ابن سينا لانها مركبه من الهيولي والصوره وكل مركب فهو ممكن
وكلاهما فاسد اما الهيولي والمركب من الذات والصفه قد لا يكون ممكنا كالباري عز وجل البرهان
الرابع الاستدلال بامكان الاعراض وتقريره الاجسام متساويه في الماهيه والحقيقه فيصح علي
كل واحد منها ما يصح علي الاخر فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات ممكن وكل ممكن فله موثر
والاولي باطله لما سبق في اول الطبيعيات وقد قرر بعضهم هذا البرهان بان الاجسام متساويه
في الجسميه فيصح علي كل منها ما يصح علي الاخر الي اخره وليس بشي فان الجسميه عباره عن كون الجوهر
قابلا للابعاد الثلاثه وذلك عرض والاشتراك في عرض لا يوجب صحه الاشتراك في سائر
الاعراض وبتقدير ان لا يكون عرضا بل جنسا والاشتراك في الجنس لا يقتضي صحه الاشتراك
الانواع في سائر الاعراض لجواز ان يكون فصل هذا النوع شرطا فيما اتصف به او ان فصل ذلك
النوع مانعا ولان الانواع مختلفه بالحقيقه فلا يلزم من صحه اتصاف بعضها بصفه صحه اتصاف الباقين
بتلك الصفه **المسله الثانيه** الموثر في الاجسام واجب الوجود لذاته لانه لو كان ممكنا لكان له موثر
لما سبق في العلم الكلي ولم يكن هو موثرا لوجوب استناد جميع الممكنات الي واحد وهو الله عز وجل
كما سبق والقايلون بالوسايط لما جوزوا ان يكون الموثر اكثر من واحد اوجبوا ان يكون واجب
الوجود لذاته وحذاق لوا الموثر في الممكنات ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا
فله موثر والكلام فيه كالكلام في الموثر الاول ولا بد من الانتها الي واجب الوجود لذاته لان الدور والتسلسل
في الاسباب محال لان لنا الدور فهو ان يكون موجودان ممكنان ويكون كل واحد منها عله لوجود
الاخر وعله لعلته وبعباره اخري هو وجوب تاخر الشي عن ما يجب تاخره عن ذلك الشي اما بمرتبه

او اكثر او وجوب تقدم الشي علي ما يجب تقدمه علي ذلك الشي وهو محال لان صريح العقل يجزم بان ما لم
يوجد لم يوثر فلو اثر الشي في موثره او في موثر موثره لزم تقدم الشي علي موثره المتقدم عليه وذلك محال لما
فيه من تقدم الشي علي نفسه واما التسلسل وهو ان يتوقف وجود شي علي امر ووجود الامر علي اخر
لا الي نهايه فهو محال ايضا لثلاثه اوجه احدها الدليل التطبيقي وقد سبق الوجه الثاني لو تسلسلت
الاسباب والمسببات الي غير النهايه لكانت باسرها موجوده في الحال علي ما تقرر من ان العله
الموجبه يجب ان يكون موجوده عند وجود المعلول واذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات
اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان كل مجموع فهو مفتقر الي كل واحد من احاده
وكل واحد من احاد ذلك المجموع ممكن لذاته والمفتقر الي الممكن لذاته اولي ان يكون ممكنا لذاته فهذا
المجموع ممكن لذاته وكل واحد من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر
بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من احاد مجموعه الي موثر مغاير له وكل ما كان مغايرا لمجموع الممكنات
ولكل واحد من احاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا لذاته
ثبت بهذا البرهان وجوب انتها جميع الممكنات الي موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وايضا
لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فلذلك المجموع موثر والموثر في ذلك المجموع
اما ان يكون هو ذلك المجموع او شي من الامور الداخله فيه او شي من الامور الخارجه عنه لا جائز ان يكون
الموثر في ذلك المجموع نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشي موثرا في نفسه ولا جائز ان يكون الموثر فيه
شيا من الامور الداخله فيه لان كل ما كان موثرا في وجود مركب وجب كونه موثرا في جميع افراد
ذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه عله لذلك المركب لما كان فردا احد ذلك المركب لزم
كونه عله لنفسه ولزم كونه عله لعلله نفسه والاول باطل لامتناع كون الشي عله لنفسه والثاني باطل
لامتناع الدور ولما بطل ان يكون عله ذلك المجموع نفسه او فردا من افراده الداخله فيه وجب
ان يكون علته امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا
يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انتها جميع الممكنات الي موجود واجب
لذاته وهو المطلوب **المسله الثالثه** محدث العالم قديم وهذه المسله لا يحتاج اليها من استدل علي
وجوب انتها جميع الممكنات الي موجود واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم اصلا وكل

ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا بخلاف مشايخ المتكلمين فانهم لما استدلوا
على افتقار العالم الى محدث احتاجوا الى اثبات كونه قديما فقالوا لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى
محدث اخر ولزم اما الدور او حوادث الاول لها والاول سبق بطلانه واما الثاني فمحال لوجوه
احدها ان يقال لا يخلو اما ان حصل في الازل من هذه الحوادث شي او ما حصل فان لم يحصل في
الازل من هذه الحوادث شي وجب ان يكون لمجموع هذه الحوادث بداية واول وهو المطلوب
وان حصل في الازل شي من هذه الحوادث فذلك الحاصل في الازل ان لم يكن مسبوقا بغيره كان
هو اول الحوادث وهو المطلوب وان كان مسبوقا بغيره لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو
محال الوجه الثاني انه تسلسل في العلل وهو محال لما سبق في اثبات واجب الوجود الوجه
الثالث ان الحكم على الحوادث بعدم الاوليه كالحكم على الزنج بالعزبيه فان حقيقة الحوادث تنافي عدم
الاوليه لاقتضائها المسبوقيه بالعدم ثم ان ذلك معلوم البطلان بالبديهه فكذلك هذا فان قيل
اذا جوزتم وجود حوادث لا اخر لها كانفاس اهل الجنة فلم لا يجوز حوادث لا اول لها قلنا لان الحدوث بين
وعدم الاوليه متنافيان ولا منافاة بينه وبين عدم الاخريه ولانا اذا شاهدنا حادثا ثم قلنا لا وجود
لهذا الحادث الا وقبله حادث ثم لا وجود لذلك الحادث الا وقبله اخر الى ما لا يتناهى فهذا
يوجب امتناع هذا الحادث المشاهد ومثله لو قيل لا حادث الا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت
هذا الحادث بل يستدعي وجوده وجود اخر بعده وكذلك الثاني والثالث الى ما لا يتناهى ونظيره
تضاعف الحساب اذا لم يكن له ابتدا بداية لا يجوز وجود شي منه البتة واذا حصلت البداية يجوز ان
يبقى دائما ويزيد هذا بيانا ان من قال لغيره لا تاكل لقمة الا وقبلها لقمة لا يتمكن من الدخول في
الاكل فان كل لقمة يريد اكلها كان من شرطها ان ياكل قبلها اخرى فيبقى ابدا غير اكل ومثله لو قال
لا تاكل لقمة الا وبعدها لقمة بقي ابد الدهر اكلا فوجب القول بان صانع العالم قديم واعترض بثلاثة
امور احدها لا يجوز ان يكون الصانع قديما والعالم محدثا بل يجب ان يكونا قديمين او محدثين لانه
ان لم يكن بينهما مدة لزم من قدم الصانع قدم العالم ومن حدوث العالم حدوث الصانع وان كان
بينهما مدة فان كانت متناهية لزم حدوثهما اما العالم فظاهر واما الصانع فلان المتقدم على الحادث
بمقدار متناه حادث بالضرورة واما بتقدمه عليه بمدة غير متناهية فهو محال لوجوه الاول

ان على هذا التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له غير معقول
الوجه الثاني انه كان يتوقف حصول اليوم على ان ينقضي قبله ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي
محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضي متناه
لا غير متناه الثالث اذا كان يعدم الله عز وجل امرا واجب الثبوت وهذا العدم لا يتصور الا بهذه المدة
كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم
ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الرابع المدة لا يعقل الا بالساعات وتوالي
الازمنة والساعات فلو كان الباري تعالى متقدما على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة
المتواليه في الازل وذلك محال لان توالي بعض الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره
والازل عبارة عن نفي المسبوقيه بالغير والجمع بينهما محال اجيب بان هذه الاشكالات كلها انما تلزم اذا
قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجوده وزمان متحقق ونحن لا نقول ذلك بل نقول انه
سابق على العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن الاعتراض الثاني لو كان قبلنا لصدق
عليه انه كان موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وكل ما صدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم
عليه بكونه متجددا متغيرا لان ذلك يفيد ان امرا كان موجودا وحاصلا وبعد ما حصل لكن ذات الله عز وجل
واجب الدوام ممتنع التغير فوجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه
كائن الان وعورض بانا اجرينا عقولنا فوجدناها حاكمة بان كل ما لا يصدق عليه انه كان وسيكون بعد وانه
كائن الان فهو معدوم محض وعند هذا قال المتكلمون لما جانا من الحق انكم لما اثبتم ذاته منزها عن الجهات
والايون والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم الان لما ابعدتموه
منزها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن فان هذا اتصل بالعدم وان ادخلتموه تحت قولنا
كان ويكون وهو كائن فقد اثبتم ذلك الحكم بكونه متجددا متغيرا فكيف الخلاص من هذه العقدة المحيرة والمضلة يق
المظلمة المعتمة قال الامام ونظم المعري هذا المعنى في شعر هذا به فقال

قلتم لنا صانع حكيم — قلنا صدقتم كذا نقول
ثم زعمتم بلا زمان — ولا مكان الا فقولوا
هذا كلام له خبي — معناه ليست لنا عقول

وفي جعل الامام هذا الشعر من هذا الباب نظر والجواب الحق وفيه حل العقد والخلاص من المضايق
ان المراد من قولنا دائن ويكون استمراره مع الازمنه الماضيه والازمنه الاتيه من غير ان يكون متغيرا
بتغير هذه الازمنه وهذا المعني مما يدركه العقل الذي ايده الله تعالي بنور هدايته وان كان الوهم
والخيال يعجزان عنه فالقول بان كل ما صدق عليه انه كان ويكون فهو متجدد متغير هو ممنوع والله
اعلم الاعتراض الثالث لم لا يجوز ان يكون صانع العالم المحسوس محدثا وخالق ذلك المحدث شي قديم وعلي
هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل وهذا هو قول المفوضه واصحاب الوسايط الا
تري ان الفلاسفه يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال ثم هذا العقل الفعال معلول
عقل اخر وذلك العقل معلول عقل الي عشر مراتب او اكثر ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله
تعالي وعند المفوضه الاله الاكبر خلق السموات السبع وفوض تدبير هذا العالم اليها والجواب بانا سنقيم
الدلالة علي انه لا موجد الا الله سبحانه وتعالي عما يشركون وعند هذا يبطل القول بالمتوسطات تنبيه
اذا ثبت قدمه بطل قول الدهريه القايلين بان الموجودات لها علل ومعلولات لا نهايه لها او مولدات
ومتولدات لا نهايه لها ولزم ايضا من كونه قديما انه لا يكون وجوده علة لوجود العالم والا لزم قدمه اذ
العلة لا تسبق المعلول فصل اذا ثبت قدمه استحال عدمه فوجب بقاوه واستدل
المشايخ رحمهم الله علي بقا الصانع بوجهين الاول لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام
معدم او بطريان ضد او بانتفا شرط والكل محال لما سبق في العلم الكلي فعدمه محال فبقاوه واجب الوجه
الثاني لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابله للعدم والوجود فافتقر الي موثر فكان محدثا وقد
سبق تقرير ذلك ايضا في العلم الكلي المسله الرابعه الا انه سبحانه وتعالي ليس كمثله شي خلافا
لمن جعل الهه هواه وعبد مخلوقا سواه فان الهه له مثل اذ من كل شي خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
وقد اختلف الناس في المعني الموجب للمماثله المنفيه بقوله تعالي ليس كمثله شي فزعم قوم انها الاتفاق
في ذاته او في شي من صفاته او في فعله بحيث يخلقون كخلقه او يعملون كعمله فما لم يخلقوا مثل السموات
والارض فليسوا امثاله فكيف اذا لم يخلقوا جناح بعوضة او شعيره وما لم يعلموا السر فليسوا امثاله فكيف اذا لم يعلموا
ما هو اخفي من السر او ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السما وما يعرج فيها وعندها ولا ذاته
مخالفه لذوات المخلوقين وصفاته مخالفه لصفات المخلوقين فذاته واجبه وعلمه تام وقدرته تامه

وكذلك باقي الصفات ولعل هذا هو راي السلف ومن جري مجراهم في اكثر الاشيا كالاشعري ومن
تابعه حق المتابعه وقد حمل هذا الاعتقاد الاشعري علي نفي التكوين وجعله الخلق نفس المخلوق وانت
تدري انه لا يلزم من ثبوت التكوين وجعله زايدا علي الموثر والاثر حصول المماثله لان افعاله مخالفه لافعال
المخلوقين كما ان ذاته مخالفه لذوات المخلوقين وللقايلين بان الخلق نفس المخلوق الثاني لفعل الرب عز
وجل شبهه اخري غير مجرد التشبيه وهي انه لو قام به الفعل لكان محلا للحوادث وذلك ان الفعل حادث
كما سياتي تقريره في مسله التكوين ان شا الله تعالي وننزها ولا المثلين بانهما غيران يسد كل واحد منهما
مسد صاحبه فالتقييد بالغيرين لان الشي لا يشبه نفسه وبكونه ساد امسده لان السواد مع
البياض لم يكونا مثلين وان اتفقا في الوجود والعرضيه واللونيه وزعم ابو بكر الاخشيدي من المعتزله
انه الاشتراك في اخص الصفات فالسواد مع السواد مثلان لاشتراكهما في اخص الصفات و مع
البياض متخالفان لافتراقهما في ذلك واخص صفات الله سبحانه وتعالي عندها ولاما لاجله تصح الالهيه
وهو وجوب الوجود والقادريه التامه والعالميه التامه وزعم ابو هاشم انها صفه تقتضي لذاتها
صفات اربع الموجوديه والعالميه والقادريه والحييه ومراد المعتزله من هذا التحديد ومن حصرهم
اخص صفاته فيما ذكروه نفي تعدد صفاته سبحانه وتعالي ونفي افعاله احترازا من التشبيه وليلا يلزم
قيام الحوادث بذاته عز وجل وزعم متاخروا الفلاسفه ومن وافقهم انه الاشتراك في صفه فانكر
نقول لذلك جميع الصفات تحرزا من التشبيه وهذا قريب من الذي قبله او هو هو وزعم جهم والبا طنيه
ان الله عز وجل ليس بشي تحرزا من التشبيه وانت تعلم بطلان قول المعتزله والفلاسفه النافين لصفات
الله تحرزا من التشبيه بانه لا مماثله بين صفاته وصفات غيره كما انه لا مماثله بين ذاته وذات غيره
واما بطلان قول جهم والباطنيه فمن وجوه احدها ان المماثله لا تثبت بالاشتراك في الاسم فان
السواد مع البياض شيان ولا تماثل الثاني ان الشي اسم للموجود كما ان لا شي عبارة عن العدم بحقيقه
وعن سقوط القدر بمجازه فيقال اذا امتنعتم عن اطلاق اسم الشي فهل لذاته وجود فان قلتم لا فهذا
تعطيل لا تنزيه عن التشبيه وان قلتم نعم فهذا امتناع عن اطلاق اسم بعد ثبوت معناه الوجه الثالث
انكم اذا اعترفتم بكونه موجودا فهل ثبتت المماثله بين وجوده ووجود غيره ان قلتم نعم فلا فايده في
امتناع اطلاق اسم الشي عليه وان قلتم لا لانه واجب الوجود وغيره جايز الوجود فلم يساوي الله عز وجل

موجود سواه في وجوب الوجود قلنا فكذا في اسم الشي بحقيقته ان الشي ليس باسم جنس حتى يثبت به المماثله
من حيث المجانسه بل هو اسم لمطلق الوجود والمماثل لم يثبت بمطلق الوجود فلا تثبت باسمه فان قيل
انما تستقيم نفي المماثله بين القديم والحادث ضمن نفي الصفات قلنا ممنوع فانه سبحانه وتعالى كما
تقدس ذاته عن التشبيه والمثل فكذي صفاته لانها ازليه لا نهايه لذواتها قال بعض الناس ولا لمتعلقاتها
وهذا قول من قال بحوادث لا اول لها وقد امسى طايفتان في هذا الباب فطايفه غلت في النفي
تحرزا من التشبيه فعطلت وطايفه غلت في الاثبات خوفا من التعطيل فشبهت وفرقة بالله
صارت الى الطريق المتوسط بين الغلو والتقصير فاثبت صفات الكمال ونفت المماثله ردا
على الطايفتين على وفق ما قال الله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير اذ في الايه اثبات السمع
والبصر ونفي المماثله بابلغ الوجوه فان العرب متى ارادت التاكيد في نفي المشابهه جمعت بين حرفي
التشبيه فتقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صله زيدت في الكلام للمبالغه وقيل المثل صلته
كما قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به فقال ليس هذا كلام مسلك اي كلامك والله اعلم
فايدتان عظيمتان احديهما ان هولا الفرق اتفقوا على ان المماثله المنفيه في الايه ليست هي الاتفاق
في الحقيقه اما الاشعري فلان جميع الذوات مختلفه عنده بالحقيقه وحينيذ فلا يظهر لتخصيص الاخبار
بنفي المماثله بين ذاته وبين ساير الذوات وجه فانه ما من ذات الا والمماثله بينها وبين ساير الذوات
منتفيه واما المعتزله فان ذاته مساويه لساير الذوات في كونها ذاتا وانما تتميز عن غيرها من الذوات
لاختصاصها بصفات مخصوصه لاجلها يصح الالهيه واما متاخروا الفلاسفه فان وجوده عين
ذاته وهو عندهم كوجودنا وانما يمتاز عنه بانه غير عارض واما جهم والباطنيه فان المراد المماثله
بوجه ما حتى نفوا لذلك جميع الصفات بل والاسما الفايده الثانيه المشبهه قسمان قسم شبهوا
المخلوق بالخالق وهم المعتزله والمجوس وعباد بعض المخلوقات من صنم او نار او كوكب او فلك او نفس
او عقل وقسم شبهوا الخالق بالمخلوق وهم متاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه حيث قالوا النفس
ان طقته لا داخل البدن ولا خارجه وشبهوا ربهم بها فكذبوا وكفروا كذبوا في قولهم النفس لا داخل
ولا خارج وكفروا حيث شبهوا ربهم وجعلوا له مثلا وليس كمثله شي وهو السميع البصير وغير المشبهه
قسمان ايضا قسم معطله وهذا يدخل تحته القسم الثاني من المشبهه اعني متاخري الفلاسفه فانهم

جمعوا بين التشبيه والتعطيل لانهم مع كونهم شبهوا ربهم بالنفس اعتقدوا انه الوجود المجرد واسد
دلس يستحق ان يخاطب يعلم ان الوجود المطلق فضلا عن المجرد لا وجود له في الخارج بل ولا في الذهن
الا سكليف سبق سانه في كيفيه وجود الكلي الطبيعي في الذهن واعلم ان من طلب معرفه ذات
هذا شانها فقد طلب ما لا يعقل اذ يستحيل تعقل ذات خاليه عن صفه ما وهذا بديهي ومن عبد ربا
هذا شانه فقد عبد معدوما مشبها بمعدوم اذ يستحيل ان يوجد في الخارج ذات مجرده عن صفه
ما وهذا ايضا بديهي ولكن من اضل ممن اتبع هواه بغير هدي من الله واضله الله على علم وختم على
سمعه فلم يسمع كلام ربه وعلى قلبه فلم يفهمه واتبع ما تشابه ابتغا الفتنه وابتغا تاويله ومن المعطله
ايضا القايلون بوحدة الوجود والاتحاديه والحلوليه الا ان الاتحاديه والحلوليه جمعوا ايضا بين التشبيه
والتعطيل فانهم نفوا من له الامر والخلق فعطلوا وعبدوا المخلوق اذ لا اتحاد وحل في مخلوق
الا لمخلوق فشبهوا بخلاف القايلين بوحدة الوجود فانهم لم يثبتوا شيين بحيث يشبه احدهما بالاخر
فهم معطله لا مشبهه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وقسم ثان هدوا الى الطيب من
القول وهدوا الى صراط الحميد فعبدوا من اعطى كل شي خلقه ثم هدي الذي خلق السموات العلى
وعلى العرش استوى الذي له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى الذي يعلم
السر واخفى الذي لا اله الا هو له الاسما الحسنى دعاوا لا مضطرون الى ان نفوا عن معبودهم
هذا صفات النقص واثبتوا له صفات الكمال بحيث لو اراد احدهم ان يحكم عليه بصفة نقص او
يسلب عنه صفة كمال لعجز عن ذلك وما ذاك الا لان مثل هذا الرب الذي هذا شانه مستلزم
في الذهن وفي الخارج لصفات الكمال مناف لصفات النقص ويستحيل تعقل الشي بدون ملازمه
او مع ما ينافيه فضلا عن ان يثبت له منافيه او ينفي عنه لازمه فلذلك لم ينفوا عنه الا ما نفاه عن
نفسه او نفاه عنه رسله او اقتضت الضروره نفيه ولم يثبتوا له الا ما اثبته لنفسه او اثبته
له رسله او اقتضت الضروره اثباته واما ما سوى ذلك مما اثبت ونفي بغير هذه الطرق فهو
عندهم من المحدثات المضله ولذلك لا تجد من ينفي عن ربه شيا بغير هذه الطرق الا معطلا
ولا يثبت له بغيرها الا مزيا بالتشبيه والله الهادي فايده اعلم ان تمثيل رب العالمين الذي
خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور بغيره في صفه لا يليق بجلاله مستحيل لامتناع الحكم

لا ياخذ المسافرين على الاخر فالمثبتون للجسميه مثلا او غيرها من الصفات التي لم يجي بها داب ولا سنه ان كانوا طالبين للحق غير متبعين للهوي فلا بد ان يقع في انفسهم معني يليق بجلاله والا لم يتمكنوا من اثباته له فان يمكنوا لم تكن تلك الذات رب العالمين واما تمثيل غير الرب به في صفه من صفاته المختصه به عز وجل كالالهيه فقد وقع من عباد الاصنام او غيرها مما يعلم ضروره انه لا ينفع ولا يضر ولا يغني شيا او كالالهيه والتدبير فقد وقع من عباد الكواكب او غيرها بما يعلم نظرا انه لا ينفع ولا يضر ويدل على وقوع القسمين قوله عز وجل ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعل هذا هو السر في نفي مثله غيره به دون نفي مثليته لغيره في قوله ليس كمثله شي وهو السميع البصير ٥

المسئلة الخامسه حقيقة الاله سبحانه وتعالى مخالفه لساير الحقايق لنفس ذاته وزعم جمع عظيم من مشايخ علم الاصول ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساويه لساير الذوات وانما تمتاز ذاته عن ساير الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصه لاجلها تصح الالهيه وتلك الصفات هي وجوب الوجود والقدرة التامه والعلم التام وزعم ابو هاشم انها صفه تقتضي لذاتها صفات اربعا الموجوديه والعالميه والقادريه والحييه لنا انه لو كانت ذاته مساويه لساير الذوات والاشيا المساويه في تمام الحقيقه يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لوجب ان يصح على ذاته ما صح على ساير الذوات واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصه وعدم اختصاصه بصفات المحدثات امرا جايزا فترجح ذلك الجايز على ساير الجايزات ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن موثر وهو محال وان كان لامر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان ثبت ان القول لا يكون ذاته سبحانه وتعالى مساويه لساير الذوات في كونه ذاتا يفضي الى احد هذه المحالات فكان القول به محالا واحتج الخصم بان الذوات متساويه في كونها ذاتا لما سبق في اول الطبيعيات فيكون ذاته مساويه لساير الذوات في كونها ذاتا واذا كان كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها عن البعض انما هو بسبب الصفات والاحوال ولا شك ان الله سبحانه وتعالى متميز عن ساير الذوات بامر زايد على الذات فيكون بالصفه ثم قالوا لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتيه وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته لانا نقول الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقله بنفسها في التحقق غنيه عن الصفات لزم جواز ان تنقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الجوهر عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم يكن الذات من حيث انها ذات مستقله الا مع الصفات وجب ان يكون امتياز ذات الحق سبحانه وتعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات والجواب لا نسلم ان الذوات متساويه في كونها ذوات والوجوه الملائمه التي عولتم عليها قايمه بعينها في الصفات فيلزمكم ان يكون الصفات متساويه في كونها صفات فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض بصفات اخر ولزم التسلسل وايضا فالمفهوم من كونها ذوات كونها امورا قايمه بانفسها والقيام بالنفس عباره عن الاستغنا عن المحل وهو مفهوم سلبي وليس النزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها انما النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساويه من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك وبه

واعلم ان الخصوم زعموا ان الذوات متساويه في كونها ذوات ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفه لازمه فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشيا المتساويه في تمام الماهيه يلزمها لوازم مختلفه وذلك مما لا يقبله العقل واما نحن فقلنا ان الذوات والحقايق مختلفه في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمه بانفسها غنيه عن محل يحل فيه فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشيا المختلفه يلزمها لوازم متساويه وذلك غير ممتنع في العقول لان المختلفات متساويه في كونها مختلفه والمتضادات متساويه في كونها متضاده والله الموفق

المسئلة السادسه في ان وجود الاله سبحانه وتعالى هو نفس حقيقته ام لا والمذاهب الممكنه في هذه المسئله لا تزيد على ثلثة اوجه احدها قول من يقول اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري واتباعهما والقول الثاني وهو ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم في الواجب غير مقارن لشي من الماهيات بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن ساير الوجودات بقيد سلبي وهو انه غير عارض لشي من الماهيات ووجودات الممكنات صفات عارضه لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابن سينا واتباعه من الملاحده والقول الثالث ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب

مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق تعالى ولغيره وهذا قول المعتزله وهو اختيار
الامام وطايفة من علما الاصول وقد سبق الكلام على هذه الاقوال كلها في الطبيعيات واولاها بالحقيه
هو قول الاشعري ثم قول المعتزله والاس من عندي هذا المكان في ابطال قول ابن سينا ان يقال الوجود
اذا كان مفهوما واحدا كان امامجنسا لكل وجود وجودا او نوعا له لكونه ليس بعرضي لها واذا كان كذلك
فلا بد في تحصلها من زايد وهو فصل او تعين ولا يجوز ان يكون عدميا لان جزء الموجود يجب ان يكون
موجودا وكل ذلك قد سبق فاذا كان واجب الوجود وجودا من الموجودات فاما ان يقترن به
فصل او تعين او لا يقترن فان اقترن به احدهما لزم التركيب وان لم يقترن به شي منهما لم يبق الا المطلق
والمطلق لا وجود له في الخارج وهذا هو حقيقة مذهبه اعني ان واجب الوجود هو الوجود المجرد عن
الماهيه وهو الوجود المطلق الذي لا وجود له في الخارج فقبح لساء اهل هذا المذهب كيف استهتم لعض
اتباع يزعمون فيه والذب **المسلة السابعة** الاله سبحانه وتعالى لا يسمى عرضا اما لان الاسما
توقيفيه واما لانه يوهم النقص فان العرض اسم لما لا دوام له اولما يستحيل قيامه بنفسه ولا هو عرض
لان العرض ما لا دوام او يستحيل وجوده الا في جسم او جوهر والباري عز وجل واجب الدوام قايم بذاته
ولان الفعل المحكم المتقن لا يتاتي الا من حي عالم قادر وكون العرض حيا عالما قادرا محال **المسله** له
الثامنه ولا يسمى جوهرا اما للتوقف واما للايهام فان الجوهر لغة اسم لما هو اصل يقال ثوب جوهري
اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل وفلان من جوهر شريف ويسمى الحجر الذي لا يجري جوهرا لانه جاريا
مجرى الاصول المركبات وهل هو جوهر قالت النصارى ومن وافقهم نعم لانه في الشاهد اسم
للقايم بالذات يطرد وينعكس والباري قايم بالذات وقال غيرهم لا لانه في اللغة عبارة عن الاصل
والخلاف بين الفريقين في انه قايم بالذات لا يحتاج في وجوده الى ذات يقوم بها او يقوم به ومن
اعتقد خلاف هذا فليس هو على دين احد من الانبيا صلوات الله عليهم والخلاف بينهما ايضا في انه
ليس اصلا لغيره الا بتصنيفه كلام القايلين بوحدة الوجود فان حاصل كلامهم الطويل العريض الذي
حل العارفين به قبل تمكن دين الاسلام من قلوبهم على الزندقة والحاد المحرمات وحمل الجاهلين به على
القيام والصيام على وجه لا يسمن ولا يغني من جوع ووجوه خاشعة عاملة ناصبة تصلى نارا حاميه
تسقى من عين انيه ليس لهم طعام الا من ضريع ان الله سبحانه وتعالى كان شيا لطيفا ثم تكثف فصار عقلا

ثم تكثف فصار نفسا ثم تكثف فصار جسما ثم انقسم الى فلك وكوكب ونار وهوا وما وارض ثم تالف
من هذه الاربعة جسما اخر منقسما الى نبات ومعدن وحيوان وهذه التكوينات والانقسامات
ليس بينها وبين ذاته الاصليه ترتيب زماني تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا
ثم زعمت النصارى مع كونه جوهرا انه ثلاثة اقانيم وسياتي الكلام على هذا في انه واحد **المسلة التاسعة**
لا يقال له جسم اما للتوقيف واما للايهام فان الاسم في الشاهد اسم لما لم يكن ثم كان ولا يرد على هذا
الموجود والقديم وان لم يرد النص به لان الاجماع منعقد على اطلاقهما وانه بمنزلة النص وحكي عن
هشام بن الحكم اطلاق لفظ الجسم وانه اسم للموجود او القايم بالذات كما هو مذهب المتاخرين
من الكراميه وهو مخطي في اطلاق هذا الاسم اما للتوقيف واما لايهام النقص كما سبق وقيل لان
الجسم في اللغة اسم للمتركب فانهم يقولون هذا اجسم للمبالغة واجسم منه للتفضيل ولولا ان الجسم
اسم للمتركب الذي يجري فيه التزايد والا لما جرى فيه المبالغة والتفضيل الا ترى ان الوجود
والقيام بالذات لما لم يجر التزايد فيهما لم يصح ان يقال هذا اوجد من ذلك ولا اقوم منه بالذات
فان قيل اطلاق اسم الجسم في المخلوقات ان كان يدل على التركيب فلم قلتم انه في الغايب كذلك قيل
مقتضى اللغة لا يختلف في الشاهد والغايب قال في الهادي ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى الغايب
طويلا عريضا سادنا او متحركا او لا شاربا ولا يراد بها ما يفهم في الشاهد فالخصم ان جوز ذلك كفر وان
امتنع عن ذلك ناقض وهل هو جسم قال قوم لا وقال اخرون بلى من ذهب الى انه ليس بجسم الاشا عرم
والمعتزله ومتاخرو الفلاسفه ونقل عن كثير من طوايف اليهود وغلاة الروافض والمشبهه والكرا مبه
انه جسم وطايفة منهم وهم اكثر اصناف اليهود يقولون انه جسم متركب متبعض وطايفة انه جسم
والجسم هو الموجود القايم بذاته كما هو المحكي عن المتاخرين من الكراميه وعن هشام بن الحكم والذي
ينبغي ان يقال ان فسر الجسم بانه المتركب من الهيولى والصورة والمركب من الجواهر المفرده فلا جسم
في الوجود لبطلان المذهبين كما سبق وان فسر بما له مقدار معين عندنا فهذا لم يدل كتاب ولا
سنة ولا اجماع معصوم ولا ضرورة عقليه على اثباته لله عز وجل ولم يعرف عاقل يقول به بل كل ما
وقع في الذهن من المقادير فالله بخلافه وان فسر بانه الموجود او القايم بذاته الذي لا يحتاج في وجوده
الى غيره فهذا ما قد دلت الكتب المنزله والسنن المتواتره والاجماعات المعصومه والضروره

العقليه علي اثباته وان لم يكن موجودا ولا قايما بذاته لا يصلح ان يكون ربا فضلا عن ان يكون ملكا
فضلا عن ان يكون الها وان فسر الجسم بماله مقدار ما في نفسه لا يعلمه الا هو فهذا ان كان من
لوازم الوجود القايم بالذات الذي خلق الارض والسموات ثم استوي علي العرش فهو حق لان لازم
الحق حق بل ولا يمكن تعقله بدونه لاستحاله تعقل الشي تعقلا صحيحا بدون لازمه وان كان منافيا
له فهو باطل ولا يمكن اثباته له لاستحاله الحكم علي الشي بما ينافيه فاذن الجسميه بهذا المعني اما
ضروريه الثبوت واما ضروريه الانتفا ولذلك لم يذكر في كتاب ولا سنه متواتره بالنفي ولا
بالاثبات واما جاءت الكتب والسنن المتواتره بما يكفي تعقله في اثباتها او نفيها لانها ان كانت من
لوازمه كفي تعقله في اثباتها وان كانت منافيه له كفي تعقله في نفيها لاستحاله نفي اللازم واثبات
المنافي وذلك مثل قوله عز وجل الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنه ولا نوم له ما في السموات
وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من
علمه الا بما شا وسع كرسيه السموات والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم وقوله ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض في سته ايام ثم استوي علي العرش ومثل قوله عز وجل يدبر
الامر من السما الي الارض ثم يعرج اليه ومثل قوله عز وجل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه ومثل قوله عز وجل فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا
يذروكم فيه ليس كمثله شي وهو السميع البصير ومثل قوله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد وغير ذلك من الايات وما شاكلها من السنن المتواترات فان قيل من
الجايز ان يكون الجسميه بهذا المعني ممكنه في حقه لا منافيه ولا لازمه فلا بد من دليل يدل علي احد
الطرفين قيل لا امكان في صفاته سبحانه وتعالي التي سكت عنها لانها ان كانت صفة كمال فهي لازمه
لما ذكره والا فهي منافيه لما ذكره فاذن من المحدثات المضله الاستدلال علي الجسميه اثباتا او نفيا
وقد استدلوا بوجوه احدها دليل ابن سينا واتباعه لو كان جسما لكان مركبا من الهيولي والصورة
فكان مفتقرا فكان ممكنا وهو مبني علي ان الجسم مركب من الهيولي والصورة وعلي ان كل مركب
مفتقر الي مركب يركبه وان كل مفتقر ممكن وهو مردود بان الهيولي باطله كما سبق في الطبيعي
وان سلم فاستلزام الشي كثره ليس بافتقار وان سلم فهذا الافتقار لا ينفي الامكان وانما

تقتضي

تقتضيه الافتقار الي فاعل يفعله وهذا لم يقيموا عليه دليلا لما سبق الوجه الثاني دليل المتكلمين
لو كان جسما لكان مركبا من الجواهر المفرده وكل مركب مفتقر وكل مفتقر ممكن والكلام عليه كالكلام علي دليل
ابن سينا الوجه الثالث قولهم في ابطال مذهب اليهود ان المركب لا بد ان يكون مشكلا والاشكال
د مختلفه في ذواتها مدور ومربع ومثلث الي غير ذلك فلا يجوز ان يكون علي الاشكال كلها للتنافي والتنا
واختصاصه ببعض الاشكال لا بد له من مخصص ولليهود ان يقولوا اذا كان بعضها لا ينافي كمال الاله كان
واجبا فلا يحتاج الي مخصص الوجه الرابع قولهم لو كان متبعضا متجزيا فان كان كل جز منه موصوفا بصفات
الكمال لزم القول بالهه كثيره والقول بالاثنين لما كان باطلا كان القول بالهه كثيره اولي بالبطلان
وان لم يكن موصوفا بصفات الكمال كان موصوفا باضدادها التي هي نقايص تعالي الله عن ذلك علوا
كبيرا وهذا عند اليهود منقوض بالصفات كالعلم والقدره والاراده والحق في الجواب لو كان متبعضا
ان يقال كل جز فهو موصوف بالكمال اللايق بالجز ولا يلزم من ذلك ان يكون كل جز الها كالصفات
والموصوف بالصفات المقتضيه للالهيه هو المجموع الوجه الخامس المتحيزات متساويه في تمام
الماهيه فلو كان الباري تعالي متحيزا لكانت ماهيته مساويه لساير الماهيات في تمام الماهيه
ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات الالهيه الي مرجح ومخصص وذلك محال واجيب بمنع
المساواه كما سبق في الطبيعيات وانما يلزم المعتزله ولو سلم فالمخصص هو ذاته الوجه السادس
لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدره واحده بجميع الاجزا وهذا محال لامتناع حصول
الصفه الواحده في المحال الكثيره واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزا علم علي حده فيكون كل
واحد من تلك الاجزا موصوفا بجميع صفات الالهيه وهذا تصريح باثبات الالهيه الكثيره وذلك
محال واجيب بمنع الانقسام وانما يلزم المتكلمين ولو سلم قامت الصفه الحقيقه المركبه وهي
واحده الوجه السابع لو لم تكن الجسميه والتناهي في المقدار مانعا من الالهيه لتعذر القدح في
الهية كل واحد من الشمس والقمر بكونه جسما مركبا من الاجزا متناهيا في المقدار فانا اذا جوزنا كون
الاله تعالي جسما متناهيا انسد هذا الطريق فلا يمكننا القدح في الاهيه الشمس والقمر واجيب
بان ذلك انما يلزم من قال بانه متناهي المقدار ومن قال بذلك ان عسي بان لا اقول كاف في
هيا القدح ولهذا لم يقدح الخليل في الهيتهما بالجسميه والتناهي بل قال هذا ربي مع العلم بكونه جسما متنا

واكثرها في القدح بالاول الثامن لو كان جسما لم يخل عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما الاولى فلان الاجسام اما متحركة او ساكنة والمتعدد منها اما مجتمعة او متفرقة وهذه الامور حادثة
واما الثانيه فلانه اذا لم يخل عنها استحال سبقه عليها لمنافي سبقه عليها من خلوه عنها وما لا يسبق
الحادث فهو حادث واجيب ولا يلزم من عدم سبقه عليها ان يكون حادثا لجواز ان يكون الحوادث
غير متناهيه وهاولاء قالوا انه لم يزل فاعلا متكلما والفعل حركة فما وجد الا وهو متحرك وهذا الجواب
ليس بمرضي والصواب عند الخصوم ان السكون امر عدمي لا يوصف بالحدوث ولا بالعدم وانه اذا
كان لا شي معه فلا اجتماع ولا افتراق وان سميت هذه الحالة افتراقا فهو ايضا عدمي لا يوصف الا بالقدم
ولا بالحدوث التاسع لو كان جسما لكان له مثل والثاني باطل لقوله تعالى ليس كمثله واجيب
بمنع استلزام الجسميه للمثليه واستدل المثبتون الجسميه فانه لو لم يكن جسما لم يكن موجودا
لان كل موجود جسم ومنع هذا لان حكم الغايب قد يكون مخالفا لحكم الشاهد والاستقرا انما
دل على ان كل موجود في الشاهد جسم وقالوا ايضا اذا قلتم انه لا شي لا كالاشيا فهلا يقولون انه
انه جسم لا كالاجسام فقيل الفرق بينهما ان الشي هو الموجود او الثابت فقولنا شي لا كالاشيا
لا يكون متناقضا ولا خاليا عن الفايده لان يقول لا كالاشيا لا ينفي مطلق الوجود الثابت
بصدر الكلام فلا يكون تناقضا وانما نفينا به ما وراء ذلك من امارات الحدوث فيكون مفيدا
وانتم بقولكم لا كالاجسام ان نفيتم التركيب تناقض وان نفيتم غيره لم تنفوا جميع امارات
الحدوث لان التركيب باق وهو من اعظم امارات الحدوث فلا يكون مفيدا فقياس هذا بذاك
جهل فاحش وهذا الفرق مبني على ان التركيب من لوازم الجسم وان الحدوث من لوازم التركيب
وهما قابلان للمنع وانما يلزم المتكلمين ومتاخري الفلاسفه فاذا انت يا اخي ترى الفريقين التي يعتمدون
عليها ما قد وقفت عليه وليس فيها ضروري ولا ما ينتهي الى ضروري فكيف ترضى لنفسك ان تقلدهم
في امر دينك ومالي لا اتبع صراط ربي المستقيم وكيف اتبع السبل فتفرق بي عن سبيله فالصواب
والله المستعان الاقتصار على ما جاء عن الله على لسان رسول الله واما ما سوى ذلك فان كان
صفة كمال لا زما لما يفهم من كلام الله فيضطر القلب السليم الى اثباته وان كان صفة نقص كان منافيا
فيضطر القلب السليم الى نفيه لاستحالة نفي لازم الشي عنه واثبات منافيه له الا ترى الى من هو

على فطرته ولم يهود ولم ينصر ولم يمجس ولم يصير مبتدعا اذا سمع القران كيف يخشع قلبه ويقشعر
جلده وما ذاك الا لانه لم يفهم من كلام الله مطابقه والتزاما الا ما يليق بجلال ربه وجماله والله
الحق وهو يهدي السبيل فصل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فياتيهم الله في صورته التي
يعرفون وقالوا يستحيل عليه الصورة لانها الهيئة الحاصلة بالتركيب ولا تركيب ولان الصورة
مختلفة واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في انفسها وليس البعض اولى من البعض في افادة
المدح والنقص ولم تدل المحدثات على صورة دون اخرى فلا تختص بشي منها الا بمخصص وهذا بخلاف
الحيوة والعلم والقدرة والارادة مع اضدادها فانها من صفات الكمال واضدادها نقايص وايضا
المحدثات دلت على هذه الصفات دون اضدادها فثبتت هي دون اضدادها ولا حاجة الى
المخصص واعترض بانها لو اختصت بالمركب لم يعقل ما ليس بمركب لان المعقول هو صورة الشي في الذهن حصولها
وبان المخصص هو ذاته والله اعلم المسالة العاشرة قيل هو في كل جهة وهو مذهب الاتحاد والحلول
وقيل لا في جهة وهو مذهب متاخري الفلاسفة ابن سينا واتباعه ونقل عن الحكما انه في جهة العلو
ونسب القاضي عياض هذا المذهب الى بعض اهل السنة والحق من المحدثين والفقها والمتكلمين
والحق انه ان عرفت الجهة بطرف ماخذ الاشارة فلا جهة اصلا لعدم تناهي الابعاد وان عرفت
بما اليه يتوجه الطالب كاحدة عند الاضطرار بقلبه او بوجهه فقد قال العليم الخبير الرحمن
على العرش استوى واليه يصعد الكلم الطيب ويدبر الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه
والمنكر كافر والخبر موسى يونس بذلك حقيقته والا لما قال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي
ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى وايضا فان الضرورة حاصلة بان كل
موجودين خارج الذهن فاما ان يكون احدهما مباينا للاخر او مداخلا او لا خارجه ولا داخله
وهذا الثالث ان كان له وجود فهو اما ان يكون متعلقا به تعلق النفس بالجسم على القول بتجردها
او تعلق العرض بالجوهر او نسبته اليه نسبة الكلي الى الشخص او نسبة الهيولى الى الصورة على القول الى م
بهما والحق سبحانه وتعالى له وجود في نفسه خارج الذهن فاما ان يكون داخل العالم فيلزم مع كونه
جسما ان يكون محصورا بين حاصرين او العالم داخل فيه ونسبته الى العالم نسبة طرف الحاوي الى
المظروف فيلزم مع كونه جسما ان يكون كرة او نسبة الزمان اعني المدة التي لا تنفك وجود العالم

عنا وهذا هو قول من قال ما يهلكنا الا الدهر واما ان يكون متعلقا بالعالم تعلق النفس بالجسم او تعلق
العرض بالجوهر والى هذين يرجع مذاهب القايلين بالحلول والاتحاد وهو اسوا حالا من مذهب
النصارى فانهم لم يقولوا بذلك الا في حق المسيح عليه السلام واما ان يكون نسبته الى العالم نسبة
الهيولى الى الصورة او نسبة الكلي الى الشخص وهو حقيقة مذهب القايلين بوحدة الوجود ولهذا انهم
يعبرون عن هذه الموجودات المحسوسة بالمظاهر والمظاهر انما هي الاشخاص للكليات والصور
الهيوليات وجميع هذه التقادير باطلة ومعتقدها مخالف لما علم كونه من الدين بالضرورة فتعين
ان يكون على العرش اليه يصعد الكلم الطيب مباينا للعالم فان قيل ان العقلا لا يختلفون فيما
يثبت بالبديهة وعامة العقلا على ان الله تعالى منزه عن الجهة فكيف يكون بديهية اجيب قد
يختلفون في ذلك فان الهوى يضل عن سبيل الله ويعمي ويصم فقد عبدوا الصنم المنحوت من الحجارة من
ازاجاع الله وكانت لهم عقول واي عقول ولكن كادها بارئها فان قيل اتزعمون ان الموجودين
يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه مطلقا ام بشرط كون كل واحد منهما محدودا متناهيا الاول
ممنوع والثاني مسلم وما استند اليه من الشاهد ليس الا في محدودين متناهيين والله تعالى
منزه عن ذلك قيل ما استند اليه ليس هو استقرا الشاهد وانما هو الضرورة وهي حاكمة في كل
موجودين خارج الذهن اعني في كل شيين لهما وجود في انفسهما فان سلمتم ان للباري وجودا في نفسه
وللعالم وجود في نفسه كان كل واحد مباينا للاخر وان قلتم ليس للباري سبحانه وتعالى وجود في
نفسه فقد كفرتم قالوا الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم ولذلك لم يوصف العرض القايم بالجوهر
بكونه داخلا ولا خارجا والقديم ليس بجسم قيل بعد تسليم ان القديم ليس بجسم البين ان العرض الذي
لا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا موصوف بسريانه في الجوهر فان قيل بمثله في القديم كان حلولا واتحادا
وقد سبق وهو كفر واحتج النافون للعلو على العرش بوجوه احدها لو كان على العرش لكان في جهة وثبوتها
في القديم يودي الى احد امرين اما حدوث القديم او قدم الحادث لان امارات الحدوث ان لم تبطل
دلالتها لزم حدوث القديم وان بطلت دلالتها لم يثبت حدوث العالم والدليل على ان الجهة من
امارات الحدوث ان التغير من الجهة ثابت في الازل فلو ثبتت الجهة بعد ان لم تكن لتغير عما كان
فيه من ماسه والتغير وقبول الحوادث من امارات الحدوث واجيب ان اريد بالجهة طرف البعد

وهو حد غير منقسم ليس وراءه حد اخر فلا وجود لها لان الابعاد غير متناهية وان اريد بالجهة كونه
على العرش فذلك واجب وانكاره كفر والتغير في الذات من امارات الحدوث لا التغير مطلقا
فانه ما كان خالقا للعالم في الازل ثم صار خالقا وان المماسة غير لازمة لعلوه على عرشه وحدوث
الجهات لا يقتضي تغيرا في الذات يحقق ذلك انه قبل السما لم يكن الارض في جهة منه وبعد خلق
السما صارت في جهة منه من غير تغير في ذاته الوجه الثاني لو كانت ذاته مختصة بجهة فاما ان
يتمكن من الخروج منها او لم يتمكن فان يمكن كان محلا للحركة والسكون فان لم يتمكن كان كالزمن العاجز
مه وانه من امارات الحدوث واجيب بمنع لزوم الحركة والسكون للتمكن من الخروج ولو سلم منع استلزا
الحدوث الثالث لو كان في جهة فاما ان يكون في الجهات كلها وذلك محال وان اختص ببعضها
احتاج الى مخصص لاستوا الكل واجيب بان المخصص بالجهة هو ذاته الرابع لو كان بجهة من العالم
محاذيا له فاما ان يكون مساويا لحجم العالم او اصغر او اكبر منه وكذا لا بد من مسافة مقدرة بينه
وبين العالم وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار يمكن ان يكون بخلافه فيحتاج الى مخصص ومقدر واجيب
بان المخصص والمقدر ذاته لا غير الخامس لو ثبت اختصاصه بالعرش فان كان الاختصاص لاقتضا
ذاته او صفته وجب ان يكون الاختصاص ثابتا في الازل لوجود المقتضي وعدم جواز تخلف المقتضي
عنه وان كان لا لاقتضا ذاته وصفته فلا بد له من مخصص واجيب بان الاختصاص لاقتضا ذاته
ولا يلزم ان يكون ثابتا في الازل لجواز توقف تاثير المؤثر على شرط فيتخلف عنه الى وجود الشرط والشرط
هنا هو وجود العرش السادس لو كان على العرش فاما ان يكون مساويا له او اصغر او اكبر منه
وذلك يوجب التناهي والتبعيض والتجزي واجيب بان التناهي غير لازم ولو سلم فهو غير مستلزم
للامكان واما التبعيض والتجزي بالفعل فغير لازم للجسمية عند الفلاسفة فان الفلك جسم وهو غير
قابل للقسمة الفعلية عندهم واما بالوهم فغير مناف للقدم لان الفلك عندهم قديم وهو قابل للقسمة
ب الوهمية السابع لو كان على العرش لكان مشارا اليه بالحس وكلما كان كذلك فهو اما متناه من جميع الجوا
او من بعضها او غير متناه اصلا والثالث باطل لوجوب تناهي الاجسام ولانه تعالى لو كان غير متناه من
كل الجوانب لكان العالم ساريا في ذات الله وحالا فيه فيلزم ان يكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى
الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال والثاني ايضا باطل لوجوب تناهي الاجسام ولانه

او كان غير متناه من بعض الجوانب دون البعض لافتقر في تخصيص بعض الجوانب بالتناهي وبعضها بعدم
التناهي الى مخصص لوجوب تساوي جميع الجوانب في الحقيقة والماهية وان فرض اختلافها في الماهية
والحقيقة فكل ذات كانت مركبة من اجزا مختلفة في الماهية والطبيعة فلابد ان ينتهي ذلك التركيب
الى اجزا يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا خاليا عن التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزا البسيطة
لابد ان يماس بيمينه ما يمكن ان يمسه بيساره وبالضد فيكون التفرق على تلك الاجزا جايزا ام
فالتاليف والتفرق على تلك الاجزا جايزان واذا كان كذلك افتقر تاليفها وتركيبها الى مولف ومركب
وكل ذلك محال فتعين الاول وهو انه لو كان مشارا اليه بالحس لكان متناهيا من جميع الجوانب واذا
كان متناهيا من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وجد او انقص مما وجد جايزا فيفتقر في اختصاصه
بالقدر المعين الى المخصص وذلك على خالق العالم محال ويجيب عن هذا الطويل الذيل العظيم النيل
بعد تسليم ان العلو على العرش يقتضي الاشارة الحسية بانه لا يلزم ان يكون جسما مقدرا كما نقل
عن جمع عظيم من اهل السنة والجماعة انه على العرش وليس بجسم كما سياتي عقيب هذه المسلة
ان شا الله تعالى وبعد تسليم ان المشار اليه بالحس يلزم ان يكون موصوفا في نفس الامر اما بعدم
التناهي من كل الجوانب واما بالتناهي من كل الجوانب واما من بعضها دون بعض ان المخصص له بالقدر
المعين الذي لا يعلمه الا هو هو ذاته لا غير فلا يلزم ان يكون محدثا الثامن لو كان على العرش لكان
جسما ويجيب بالمنع كما هو المنقول عن جمع عظيم من اهل السنة نقله ابن عبد البر والقاضي عياض
ولو سلمت الملازمة انتقل البحث الى المسلة السابقة **واعلم** ارشدك الله ان مباحث النفاة في
هذه المسلة وفي غيرها من مسايل الصفات مبنية على ثلث مقدمات احدها ان التركيب يقتضي
الامكان والثانية ان احتياج تخصيص الشي بحد الجايزات عليه يقتضي امكانه و[illegible] والثالثة
ان التغير في المتعلقات يقتضي امكان الذات وانت قد عرفت في العلم الالهي وستعرف في قيام
الافعال الاختيارية بذات الله عز وجل ان كنت من المهتدين ان هذه المقدمات ليست ظاهرة
فضلا عن ان تكون قطعية فضلا عن ان تكون ضرورية فكيف تترك لاجلها المعاني المستقيمة
السابقة الى الفطر السليمة عند سماع كلام رب العالمين ما يفعل هذا الا من انحرف ذهنه كالممرور
الذي يجعل الحلو مرا او كالاحول الذي يرى الواحد اثنين فعليك وتمسك بايات ربك فلا

يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى وقل رب زدني علما **تفريع** اختلف القايلون بان
الاله على العرش فقال قوم هو مع ذلك ليس بجسم وهو الذي نقله القاضي عياض وغيره عن جمع
من اهل السنة وقال قوم هو جسم ثم اختلف هولاء على ثلثة اوجه احدها انه مماس للعرش وثانيها
انه مباين للعرش بعد متناه واكثر طوايف الكرامية قايلون باحد هذين القولين وثالثها انه
مباين للعرش لا نهاية له وهذا هو قول الهيصمية قال الامام هذا القول اما ان يكون نفيا لكونه
في الجهة او يكون قولا غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الباري تعالى في
الجانب الاخر كان البعد بينهما محصورا بينهما والقول بان لا نهاية لمحصور بين حاصرين لا يقوله من يفهم
معاني هذه الالفاظ والحق انهم ان ارادوا بكونه لا نهاية له انه غير متناه في نفسه فالامر كما قال
الامام وان ارادوا ان اذهاننا عاجزة عن ادراك نهايته بحيث لا يقع في الذهن حد من ذلك البعد الا
كان وراه حد اخر فهو قول لم تقتض الضرورة نفيه ولم يرد الشرع لا بنفيه ولا باثباته **واعلم** ان
هذا الاختلاف في الحقيقة اختلاف في كيفية الاستوا والحق انها مجهولة بمعنى انها لا يمكن التعبير
عنها بعبارة كما هو عند الراسخين في العلم وان الاستوا معلوم فليس المعنى استقر ولا استولى
ولا علا ولا ليس له لفظ اخر اظهر منه مرادف له من لغة العرب وليس هو من الالفاظ العربية التي
تحتاج الى تفسير بل قراته تفسيره ومعناه علو خاص يعلمه الله ويبادر عند سماع القران الى ذهن
كل من كان باقيا على الفطرة ولم يظلم قلبه ببدعة ولذلك كان السوال عن معناه دليلا على بدعة
السايل الا ترى الى امام دار الهجرة كيف قال له واراك صاحب بدعة والله الموفق للصواب
تذنيب فان قيل هولا كيف الجمع بين كونه فوق العرش وبين كونه بين المصلي وقبلته من غير اتحاد
ولا حلول قالوا ان صح هذا عن النبي عليه الصلاه والسلم فالجواب ان الشمس في الرابعة وزحل
في السابعة ونحن نراهما في السما الدنيا من غير حلول ولا اتحاد مع انهما تدركهما الابصار فكيف بمن لا
تدركه الابصار وهو اللطيف الخبير على انك اذا وقفت عند ما حدك في جنابه ولا تخطر ببالك
ما احدثه المحدثون وصدقته مع كونه على العرش اقرب اليك من حبل الوريد من غير اتحاد ولا حلول
المسلة الحادية عشر قيل هو في كل مكان وهو الاتحاد والحلول وقيل ليس هو في مكان وهو مذهب
متاخري الفلاسفة وقيل هو فوق العرش والحق انه ان فسر المكان بالسطح الباطن من الحاوي المماس

للسطح الظاهر من الحوي فالباري عز وجل ليس في مكان وان فسر بما يستقر عليه المتمكن بحيث لو
زال المكان لسقط المتمكن فكذلك فانه سبحانه وتعالى على عرشه والعرش وحملته محمولون بلطيف
قدرته وقوله عز وجل الرحمن على العرش استوى وامنتم من في السما وهو القاهر فوق عباده لا
يدل على انه في مكان بالمعنى الذي نفينا وكذلك كونه مباينا للعالم الثابت بالضرورة لا يستدعي كونه
في مكان بالمعنى المنفي وان فسر بغير ذلك كالبعد المتوهم المفروض وما اشبهه من الامور التي
لا يعقل موجودا الا وهو فيها او قايم هو فيها فلم قلتم انه ممتنع والضرورة تشهد بانه واجب وقوله عز وجل
ليس كمثله شي لا ينافي كونه في مكان بهذا الاعتبار فان المثلية المنفية ليست في النسب والاضافات
بالاطلاق كما سياتي في مسلة قيام الافعال الاختيارية بذاته سبحانه وتعالى وكونه في مكان نسبة
واضافة فان قيل يلزم ان يكون مكانا قبل القول بانه مكاني بهذا الاعتبار هو كالقول بانه زماني
باعتبار ان وجوده المستمر لا ينفك عن مدة مفروضة متوهمة وهذا ضروري فان كان كونه زمانا
بهذا الاعتبار حقا فهذا حق وان كان هذا باطلا فكونه زمانا بهذا الاعتبار باطل لكن القول
بانهما باطلان يستدعي ضرورة ان يكون في نفسه معدوما لا موجودا ولهذا من لم يمعن في اعتقاده
من النفاة للصفات كالملاحدة صرح بانه ليس بموجود وانما جمع بين نفي الصفات وبين كونه موجودا
المعتزلة ومتاخروا الفلاسفة كابن سينا واتباعه وهم معاندون في ذلك مكابرون ملبسون
على الجهال لا يسون الحق بالباطل جامعون بين المتنافيين فان كون الشي خاليا عن جميع الصفات
وكونه موجودا متنافيان ولهذا كان من يعتقد صحة ذهن ابن سينا وبينهم كلامه يقول انه كان
ملحدا فان لزوم العدم لنفي جميع الصفات من الضروريات وانما صرح بانه موجود خوفا ان يهمل
المسلمون لسدوا ان ينفر النفوس السليمة عنه لبشاعة هذه الكلمة ولزاهدا لنفوس لها وعلمها
ضرورة ملغزا فانها فان قيل لو كان في مكان فاما ان يمتنع وجوده في غير المكان فيكون حينئذ
مفتقرا في وجوده الى المكان والمكان غني عنه فيلزم ان المتمكن ممكن لذاته لافتقاره الى غيره
والمكان واجب لذاته لغناه عن غيره فيكون المكان اولى بالالهية وان جاز وجوده في غير المكان
فيكون غنيا بذاته عن المكان والغني بذاته يستحيل ان يعرض له ما يحوجه لازما بالذات لا يزول
بما له العرض اجيب ان اريد بالمكان ما سعناه فقد تقدم بطلان ذلك وان اريد به غيره فهو غير موجود فضلا

عن ان يكون غنيا واجب الوجود فان قيل لو كان في مكان فان كان في الاماكن كلها فهو محال وان اختص
ببعضها فان ساوى ساير الامكنة افتقر الى مخصص وان خالفها فان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجود
فيه مشارا اليه فلم يكن في المكان ضرورة وان كان مشارا اليه فان كان جسما كان الباري تعالى حالا في
الجسم وان كان عرضا كان الباري تعالى حالا في الحال في الجسم وكل ذلك محال اجاب الحلولية بالتزام
كونه في الاماكن كلها واجاب المسلمون بان المخصص الذات ويمنع استلزام كون المكان غير مشار اليه
لكونه ليس في مكان واعلم ان النفاة تمسكوا باشيا اخر تقدم في مسلة الجسم ومسلة كونه على العرش
ما يغني عن ذكرها الان مرجعها كلها انه جسم او ليس بجسم فان قيل كلامكم في مجموع هاتين المسلتين يقتضي
ان يكون فوق العرش وفوق كل شي وهو مع ذلك ليس في مكان او ليس بجسم ووجود موجود على
هذه الصفة محال قيل لا نسلم هذا الاقتضا ولئن سلم فوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه اولى لا حاله
من هذا وهذا اولى بامكان الوجود من ذلك والله الهادي والاصل في هذا كله وارجوا ان يكون
طريقا الى انامتك وردك الى فطرتك ان كنت خرجت عنها ان تعلم ان الله عز وجل لا يخاطبنا بكلام
ويريد منا خلاف مدلوله المتبادر الى اذهاننا منه الا اذا نصب عليه دليلا وهذا مما لا خلاف
فيه بين المسلمين تعرف ذلك المبتدي في اصول الفقه فضلا عن المنتهي فاذا خاطبنا بكلام وجب
حمله على مدلوله المتبادر منه ما لم يدل دليل يعلي على تاويله فان لم يوجد دليل يعلي فان اقتضى الضرورة رة
المذكورة في فطر جميع من هو مقصود بذلك الخطاب وهم كل الناس الا من خصه الدليل كالمجانين
تخصيصه خصصناه لقوله تعالى الله خالق كل شي وان اقتضت تاويله اولناه كقوله على لسان نبيه
صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله وكقوله اني لاجد نفس الرحمن ياتيني من قبل اليمن واما غير ذلك
من الحجج المطلة والحدثات المطلة وان ادعي فيها انها براهين فلا تاول لها كتاب ولا سنة
كالشبه والمغالطات المنقولة عن الجهم بن صفوان واتباعه والمنقولة عن ابن سينا واتباعه لانها
ليست بضرورية ولا منتهية الى ضرورية بدليل انها لم تخطر ببال احد قبلهم ممن خوطب بالكتاب
والسنة من الصحابة والتابعين لا عربهم ولا عجمهم ولذلك لم يستشكل سلمان الفارسي ولا صهيب
الرومي ولا بلال الحبشي على النبي صلى الله عليه وسلم شيا من هذه الكلمات بل ولا دان تخطر بالجهم
ايضا الا بعد ان تورد عليه ما افسد عقيدته في معبوده التي اخذها عن اشياخه فتبل اذ ذاك

في رد ما يورد عليه لبلاهتهم فيه انه متبع للهوى كما نقل عن الجهم انه خرج يوما الى ظاهر البلد فاجتمع
بقوم فقالوا اجبناك لنبحث معك فترجع الينا او نتبعك ثم قالوا له هل تعرف موجودا لا هو داخل
في موجود اخر ولا خارج عنه او ما هو معنى هذا القول فقال لا فقالوا له فباي شي تفرق بين معبودك
وبين المعدوم فتحير في الجواب فقال امهلوني فامهلوه فغاب على ما قيل ثلاثة ايام ثم جا الى المكان الذي
فارقهم فيه فوجدهم فقال هل تعلمون ان لكم نفسا فقالوا نعم فقال انها ليست بداخله فيكم ولا خارجه
عنكم فباي شي تفرقون بينها وبين المعدوم فسكتوا فانظر كيف لم يخطر باله هذا الامر الا في ثلثة
ايام مع الجد والاجتهاد ثم ان ابن سينا يدعي انه ضروري وان من جهل هذا خارج عن دايرة الانسان
داخل في دايرة البهايم مع ان اكثر الخلق من الفلاسفه وغيرهم يخالفون في ذلك ويقولون انها داخل
البدن فهل هذا الا من الهوى المعمي المصم وكيف نترك كتاب ربنا العزيز المبين وقد انزل فيه
اليوم اكملت لكم دينكم لقول اعجمي حايك او حمار او فلاح كالحمار اخذ عقيدته عن اخر مثله لا عن برهان
بل اعتقدوا هم واباوهم اشيا ما انزل الله بها من سلطان فنسبتهم في ذلك الزمان كنسبة
من راينا من الزنادقه حيث لم يستندوا في اديانهم الا الى امثالهم واذا سالتهم عن مستندهم
قالوا هو الذوق والوجدان وهذا المستند مقدمه ضحك بها اكابرهم على صغارهم ومستكبروهم
على مستضعفيهم ويوم القيمة يتبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ويقول الذين اتبعوا لو ان لنا كرة
فنتبرا منهم كما تبروا منا ثم كيف يظن بمن ارسل رحمة للعالمين ليبين للناس ما نزل اليهم لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل انه يقول اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به كتاب
الله ولم يبين لهم ان مراد ربهم باطن كلامه دون ظاهره ان ظاهره اذا لا رسالة بل هو اضر من عدم
الرسالة فانه اوقعهم في الشك حيث خاطبهم بظاهر لم يرده وكلفهم بباطن كانوا يدركونه في زعم
هولا بعقولهم فان قالوا قد بين فكذب وبهتان لان عليا عليه السلم لما قيل له هل عهد اليك
نبي الله صلى الله عليه وسلم شيا لم يعهد الى الناس قال لا الا ما في قراب سيفي هذا فاخرج كتابا من
قراب سيفه فاذا فيه المومنون تتكافى دماوهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا
لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده من احدث حدثا فعلى نفسه ومن احدث حدثا او اوى
محدثا فعليه لعنة الله والملايكة والناس اجمعين واي من هذا وهو العمدة في الجواب انه لو تبين

لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم ولم يبعث ليبين لهم وحدهم وبالجملة فاعلم يا اخي ان الدين النصيحة
ومن النصيحة وينبغي لكل عاقل ان لا يترك من مدلول كلام ربه المتبادر الى ذهنه الا ما اقتضت
الضرورة المركوزة في فطر جميع من خوطب به خلافه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **المسئلة**
الثانية عشر قال المتكلمون يستحيل ان تحل ذاته في شي ويستحيل ان يحل صفة من صفاته في شي
والنصارى وجمع من الصوفيه يذكرون الحلول تاره والاتحاد اخرى واحتج المتكلمون بانه لو حل في
شي اي في روح عيسى او بدنه او في غيرهما لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول
باطل لان ذلك يقتضي اما حدوث الحال او قدم المحل وكلاهما محالان ولانه لما حل مع وجوب ان
يحل كانت ذاته مفتقره الى ذلك المحل والمفتقر الى المحل ممكن بالذات والثاني هو ان يحل مع جواز ان
يحل باطل ايضا لان المعقول من الحلول كون الحال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا
المعنى لم يتحقق معنى الحلول واعترض على الاول بان ذاته قد توجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود
ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط الاقتضا حاصلا فلاجرم لم يحصل هذا الحلول وبعد وجود
المحل حصل شرط هذا الاقتضا فلاجرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب وايضا لم لا يجوز ان
يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب هذا
الحلول واعترض على الثاني بمنع انحصار معقولية الحلول في كون الحال مفتقرا الى المحل ومحتاجا
اليه حتى اذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول فالذي ينبغي لك ارشدك الله في معرفة
الحق في هذه المسئلة ان تعلم انا راينا الشمس اذا قابلت صقيلا كالبلور والمراة ظهر فيه ما يماثل
انه مثالها من غير انتقال للشمس عن مكانها ولا تغير في ذاتها وحصل لذلك الصقيل ما اشبه بعض
خواص الشمس كالحرارة واليبس بحيث يظهر اثره في الخارج فلقد راينا الصوف المحاذي للمراة
يشتعل نارا والفواكه المحاذيه للشمس تنضج فان اريد بحلول الحق في قلب الانسان الخالي عن الهذيان
المصقول باداب القران ما يحصل للصقيل عند مقابلة الشمس مثلا فلا دليل على احالته وقد قال
الحق سبحانه وتعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به الحديث والحلول على هذا الوجه لا يلزم منه
انه سبحانه وتعالى جسم ولا ينافي انه ليس بجسم فقد قال غير المجسمة بانه يرى في الاخرة كما يرى القمر ليلة

البرود لا ترى الشمس ليس دونها سحاب وان اريد بالحلول ما تعتقده النصارى في حلوله في جسم عيسى من انه كحلول ما الورد في الورد او حلول النار في الفحم او اتحاد الما باللبن عند الامتزاج او تحلل الما في الصوف فهو باطل فقد كفرهم الله عز وجل باعتقادهم ذلك في جسم المسيح فقط فكيف بمن اعتقد ذلك في حق كل جسم علوي وسفلي نبات ومعدن وحيوان والله يقول الحق وهو يهدي السبيل واما الاتحاد فان اريد به امتزاج اللاهوت بالناسوت كامتزاج الما بالورد والنار بالفحم فهو الحلول بعينه وقد عرفت حكمه وان اريد بالاتحاد صيرورة ذات ذاتا اخرى بالاستحالة كصيرورة الما هوا والهوا نارا عند خلع هيولى العناصر الصورة المائية ولبسها الهوائية وخلعها الهوائية ولبسها النارية فهو قول بالوحدة لان حاصل قولهم يرجع الى ان الذات هيولى الكائنات او هي لا فرد للكائنات وهو كفر ايضا لاستلزامه نفي الرب العفو الرحيم الشديد العقاب وان اريد به ما اريد بالحلول في المراة فلا دليل على ابطاله وان اريد غير ذلك فلا بد من ذكره ليمكن اثباته او نفيه واحتج المتكلمون على نفي الاتحاد بان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدما معا فالحاصل ثالث مغاير وان بقي احدهما وفني الاخر فلا اتحاد ايضا فان الموجود لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان القول بالاتحاد باطل واعلم ان ما ذكره هولا المتكلمون في ابطال مذهب النصارى في الاتحاد لا يسمن ولا يغني من جوع فان النزاع مع النصارى وامثالهم من الصوفية ليس في ان اللاهوت اذا امتزج بالناسوت امتزاج ما الورد بالورد او النار بالفحم او اللبن بالما بحيث صارت الاشارة اليهما بالعقل واحدة هل يقال له اتحاد ام لا وانما النزاع في ان هذا الامتزاج الذي يسمونه اتحادا هل هو ممكن في حق الله تعالى ام لا وكذلك القول بالوحدة ليس النزاع في ان استحالة ذاته سبحانه وتعالى الى العقل ثم استحالة العقل الى النفس ثم استحالتها الى الجسم او في ان تركب الهيولى مع الصورة المنقسمة الى مركب وبسيط علوي وسفلي او في ان تركب الوجود المجرد المطلق مع ما يتميز به كل واحد من افراده هل يسمى اتحادا ام لا وانما النزاع في ان هذا التركيب او الاستحالة جائز في حق الله تعالى ام لا واحتجت النصارى بان عيسى عليه السلام احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية واجيب احيا الموتى وابرا الاكمه باذن الله عز وجل والمحيي في الحقيقة هو الله تعالى لكن على وفق دعايه اظهارا للمعجزة وحكي ان الامام

انه ناظر بعض النصارى فقال له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقال له فما الذي يدل على ان ذات الاله لم تحل في بدن زيد وعمرو ولم تحل في بدن هذه الذبابة وهذه النملة فقال له هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلام لانه ظهر على يديه احيا الميت وابرا الاكمه والابرص واذا لم يظهر شي من هذه الاشيا على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت له انك سلمت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحيا الميت وابرا الاكمه والابرص دليل حصول هذا الحلول عندكم فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول فوجب ان نجوز شاذا في حلول الاله في بدن هذه النملة وهذه الذبابة وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس وايضا فاظهار احيا الميت على عيسى عليه السلام فقد ظهر على يد موسى عليه السلام لانه قلب العصي ثعبانا بل هذا اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا اعظم اعجب من انقلاب الميت حيا فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد فلان تدل معجزات موسى عليه السلام على الحلول اولى ثم قال وبالجملة فمذهب النصارى والحلولية اخس وارك من ان يلتفت اليه العاقل وبالله التوفيق واعلم ان مناظرة هذا الرجل وان انقطع بسكوت هذا النصراني او ابطلت مذهب النصارى لا تفيد في ابطال مذهب غيرهم من الحلولية فانهم يلتزمون الحلول في النملة والذبابة ومرمي عليه السلام والله اعلم

المسئلة الثالثة عشرة اتفق المثبتون للعلو على انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى واختلف النافون فقالت الفلاسفة والمعتزلة لا يصح وقالت الاشاعرة يصح وعمدة المجوزين النقل مثل قوله الى ربها ناظرة وكلا انهم عن ربهم يوميذ لمحجوبون وقال موسى عليه السلام ارني انظر اليك واستدلوا ايضا بان الجسم مرئي لما سبق في الطبيعي والعرض مرئي فالمصحح مشترك لان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة وهي اما الحدوث او الوجود والاول عدمي فتعين الثاني والباري تعالى موجود فتصح رؤيته ومنع هذا بان الجسم ليس بمرئي وقد سبق ولين سلم فالصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب بل لا يجوز تعليلها لان التعليل عبارة عن تاثير امر في امر والعدم نفي محض يمتنع ان يكون علة ومعلولا ولين سلم ثبوتها فليس كل حكم ثابت يجب تعليله بدليل اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل فان القدرة في الشاهد لا تصلح لخلق الجسم وهي مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا والا لزم ان لا تصلح القدرة القديمة

مخلوق الجسم ولا يمكن ايضا تعليل هذا الحكم بكونها قدرا حادثة لانكم بينتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح
لان يكون علة ولا لان يكون جز علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدر غير معلل
بشي اصلا ولو سلم وجوب تعليل جميع الاحكام فلا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض
بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا او السواد يمتنع ان يرى جوهرا ولو تساوت الصحتان لقامت
كل واحدة منهما مقام الاخرى ولو سلم فلا نسلم ان المصحح مشترك ولم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين
بعلتين مختلفتين فان الاشيا المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متماثلة كالمختلفين يشتركان
في صفة الاختلاف وكالضدين يشتركان في التضاد سلمنا وجوب الاشتراك في العلة لكن لم قلتم
ان الوجود امر مشترك فيه بين الواجب والممكن فان عند ابي الحسن الاشعري وجود الشي ذاته
وحقيقته وعلي هذا اذا كانت الاشيا مختلفة في حقايقها وجب ان يكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا
القول كيف يمكنه ان يقول الموجود وصف مشترك فيه سلمنا لكن ما الدليل علي الحصر ولين
سلم فلم لا يصح ان يكون العلة هي الحدوث فان بعد تسليم انه عدمي الصحة ايضا كذلك سلمنا لكن
جاز ان يمتنع رويته لفوات شرط او وجود مانع وعورض بان الله تعالي قادر علي خلق الحياة وعلي
خلق الاعراض فصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة
بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت
ان علة صحة المخلوقية هي الوجود والله تعالي موجود فوجب كونه تعالي مخلوقا وهذا الكلام باطل فكذا
ما ذكرتم فهذا ما علي هذا الدليل العقلي من الاسولة قال الامام وانا غير قادر علي الاجوبة عنها
فالحق ما اختاره الشيخ الماتريدي السمرقندي وهو انا لا نثبت روية الله تعالي بالادلة العقلية
بل نتمسك في ذلك بالايات والاحاديث ومن اراد تاويلها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الروية
ما سمعنا ونمنعهم التاويل واما المعتزلة فلهم وجوه منها قوله تعالي لا تدركه الابصار والادراك
المضاف الي البصر هو الروية والابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر واجيب
بان الادراك هو الاحاطة بالمرئي بكيفية ولا يلزم من نفيها نفي اصل الروية وان سلم فهو عام والخاص
قوله تعالي الي ربها ناظرة فيتقدم عليه ومنها قوله تعالي لموسي عليه السلم لن تراني وهذه الكلمة للتابيد
بدليل قوله تعالي قل لن تتبعونا واذا ثبت الامتناع في حق موسي ثبت في حق غيره لانعقاد الاجماع علي

انه لا فرق ورد بان كلمة لن لا تدل علي التابيد بدليل قوله تعالي لن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة
ومنها قوله تعالي وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من ورا حجاب دل ذلك علي ان كل من يكلم الله
تعالي معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الروية عند الكلام ثبت في غير وقت الكلام ضرورة انه لا قايل
بالفرق ورد بان الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة وليس فيه ان يكون محجوبا عن الله تعالي ام لا ومنها
ان الله ما ذكر الروية في القرآن الا استعظمها في قوله تعالي واذ قلتم يا موسي لن نومن لك حتي نري
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالي يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السما فقد سالوا موسي اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالي وقال
الذين لا يرجون الي قوله او نري ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا الاستعظام
يدل علي ان روية الله تعالي ممتنعة ورد بان الاستعظام انما كان لاجل انهم طلبوا الروية علي سبيل
التعنت والعناد بدليل انه تعالي استعظم طلبهم انزال الملايكة ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما
طلبوه علي سبيل العناد استعظم ذلك منهم فكذا في سوال الروية واحتجوا ايضا بوجوه عقلية احدها
لو صحت رويته لوجب ان نراه الان لانه لما لم يكن جسما لم يمكن ان يعتبر في رويته من الشرايط الثمانية
غير سلامة الحاسة وهي حاصلة فاذا لم نره دل ذلك لكونه لا تصح رويته والجواب بمنع وجوب الروية
في الشاهد عند اجتماع الشرايط وان سلم فلم قلتم ان في حق الله يجب ان يكون كذلك وتحقيقه ان
ذات الله تعالي مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلفان في الماهية لا يجب استواوهما
في اللوازم فلا يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرايط كونه واجبا
في الغايب عند حضورها الثاني كل ما كان مرئيا وجب ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل
والله تعالي يمتنع كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل لان ذلك لا يصح الا في الشي الذي يكون حاصلا
في المكان والحيز والله سبحانه وتعالي ليس في المكان والحيز ورد بمنع الاولي وان سلم ذلك
في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغايب وتقريره ما سبق وان سلم فالكلام في كونه ليس في مكان
قد سبق وان سلم فلا نسلم ان ما ليس في مكان لا يصح ان يكون مقابلا للرائي الوجه الثالث
قالوا كل ما نبصر فلا بد ان ينطبع صورته ومثاله في العين والله تعالي لا صورة له ولا مثال فوجب
ان يمتنع رويته ورد بمنع الانطباع وان سلم فالكلام في الصورة قد سبق وان سلم فالمراد بالروية

ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون على وفق المكشوف فان كان المكشوف له صورة ولون كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه وان كان منزها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك لان شرط الانكشاف ان يحصل على وفق ماهية المكشوف الرابع كل ما كان مرئيا فلا بد ان يكون له لون وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى منزه عن ذلك فوجب ان لا يبصر ورد بالمنع فان المراد بالرؤية ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة الى اخر ما سبق والله اعلم

وفرعان الاول اختلف القائلون بجواز الرؤية فذهب الاكثرون الى جوازها في الدنيا ومنهم من خصها بالاخرة وهو مذهب عايشة رضي الله عنها واحتج الاولون بان موسى عليه السلام سال ربه الرؤية في قوله ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة على الله تعالى لما سالها قال الكعبي يجوز ان يكون المطلوب حصول مزيد العلم الضروري بوجود الصانع واطلاق الرؤية على العلم الضروري الجلي مجاز مشهور واجيب بان موسى عليه السلام كان يكلم الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة ويبعد في مثل هذا الوقت ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك وبانه قال ارني انظر اليك ولو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان يقول ارني انظر الى دليلك وقال ابو علي وابو هاشم ان موسى عليه السلام انما سال الرؤية لقومه لا لنفسه بدليل قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وانما اضاف السؤال الى نفسه ليكون السؤال اولى بالاجابة فاذا منعه كان ذلك اقوى في الدلالة على منع الغير ورد بان الذين طلبوا الرؤية ان كانوا مؤمنين كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في ان هذا السؤال غير جائز فما كان موسى عليه السلام محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فانهم لا يصدقونه في ان الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال الى موسى عبث وبان هذا السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة منعهم من هذا الكلام وقال انكم قوم تجهلون وقال ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية انه يمتنع رؤية الله تعالى فسال الرؤية حتى ترد الدلائل السمعية المانعة من الرؤية فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة واجيب بانه عليه السلام ان كان شاكا في الجواز لزم كونه عليه السلام جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان قاطعا

بامتناع الرؤية على الله تعالى كان الادب ان يقول رب زدني دليلا على امتناع الرؤية واما انه يسال الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء وقال بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى وذلك الجهل بعينه لا يتوقف على معرفته صحة النبوة او ارتكاب المعصية قال الامام والمشهور عن اهل السنة ان هذا جائز واجيب بان العلم بامتناع الرؤية حاصل في زعمكم لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام وهذا باطل فان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل بذات الله وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد المعتزلة

الفرع الثاني اختلف القائلون بجواز الرؤية فقالت الكرامية والمشبهة رؤيته كرؤية غيره بارتسام واتصال ومواجهة وقالت الاشاعرة معناها ان يحصل لنا حالة في الانكشاف والظهور نسبتها الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات واحتج الاولون بانه مرئي اتفاقا وكل مرئي مرتسم او متصل او مواجه ومنع الاشاعرة الكبرى لما سبق من ان ذات الله سبحانه وتعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلفان في الماهية لا يجب اشتراكهما في اللوازم فبتقدير اشتراط المواجهة وغيرها في الشاهد لم يلزم ان يكون الامر كذلك في الغايب والله اعلم

المسئلة الرابعة عشر اعلم ان الشيء قد يكون معلوما بالدليل كما اذا رأينا الاحراق حاصلا في الجسم علمنا انه لا بد لذلك الاحراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علما بالاسم والعرض فانا في هذا الوقت لا نعلم ان ذلك المحرق ما هو بل نعلم انه شيء ما معين في نفسه مجهول التعيين عندنا وقد يكون معلوما بالمشاهدة الباطنة المسماة بالوجدان كما اذا وجدنا من انفسنا الالم واللذة وغما وفرحا فهذه الماهيات معلومة علما لا بالاسم والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه اقوى واجلى من المرتبة الاولى وقد يكون محسوسا كما اذا ادركنا بالعين لونا وصار غمضنا العين فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين مع ان العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين فتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية اذا عرفت ذلك فمعرفة الله تعالى والعلم به بالمعنى الاول حاصل لما سبق من الاستدلال بوجود الممكنات على وجود الواجب وبوجود الحادث على وجود القديم وغير ذلك واما النوع الثالث فقد سبق الكلام عليه انفا واما النوع الثاني فهل هو ممكن الحصول للبشر قال

قال بعضهم هو غير ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهي بالمتناهي محال
واستدل الحكما بانه لو تصور لتصوره اما بديهي وهو باطل اتفاقا او كسبي بالحد وهو محال لانتفاء
التركيب فيه ولذلك لما سيل عنه موسي عليه السلام اجاب بذكر خواصه وصفاته او بالرسم وهو
لا يفيد الحقيقة ولذلك لما سيل عنه موسي عليه السلام واجاب بذكر خواصه وصفاته نسب الي
الجنون وخالفهم المتكلمون والزموهم بان حقيقته وجوده عندهم وهو معلوم وفي مستند الفرس
نظر فرع اختلف القايلون بامكان العلم بكنه حقيقته فقال المتكلمون هذا العلم حاصل للبشر
ومنعه غيرهم لوجوه الاول ان المعلوم ليس الا الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه والصفات الاضافيه
فان الدليل انما دل علي ذات متصفه بصفات الجلال منزهه عن صفات النقص ككونه موجودا واجب
الوجود حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما ليس بجوهر والعلم بهذه الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة
المخصوصه لانا اذا راجعنا انفسنا لم نجد عقولنا جازمه بانه متي كانت الصفات هي هذه وجب
ان يكون الذات هي الحقيقه المخصوصه الفلانيه علي التعيين بل نجد العقل جازما بانه لا بد ان يكون
تلك الحقيقه في نفسها حقيقه مخصوصه متميزه عن ساير الحقايق فاما ان نعلم تلك الحقيقة بعينها
فهذا غير حاصل فكذا ههنا لما علمنا اختصاص ذاته سبحانه وتعالي بهذه الصفات علي سبيل الوجوب
واللزوم علمنا ان له حقيقه متميزه عن ساير الحقايق فاما ان نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة
المخصوصه بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصه غير
حاصل الثاني لو كان العلم بكنه حقيقته حاصلا لكان فطريا وحدسيا كالعلم بالالم واللذه والفرح
والغم والغضب او حسيا كالعلم بالالوان فانه حصل بالابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسماع
وغيرهما من المحسوسات او حاصلا بديهه العقل كالعلم بالوجود والوحده لان الانسان لا يمكنه ان
يتصور شيا بغير ذلك والاستقرا يحققه والتالي باطل لان حقيقته وكنه ماهيته غير مدرك
بشي من هذه الطرق فوجب ان لا يكون متصورا عند العقول ورد بمنع حصر الطرق فيما ذكر كما
يدعيه اهل الالهام الوجه الثالث ان كل ما يعلم منه البشر غير مانع من الشركه بدليل افتقارنا بعد
معرفه هذه الصفات الي اقامه الدلاله الوحدانيه وذاته المخصوصه مانعه من الشركه فذاته غير
معلومه للبشر من الشكل الثاني واحتج المتكلمون بوجهين احدهما لو لم يكن حقيقته معلومه

لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومه لان الحكم علي الشي يستدعي تصوره الوجه الثاني انا نحكم علي تلك
الذات المخصوصه بانها موصوفه بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحده وصفات الجلال والا كرام
فلو لم يكن تلك الحقيقه من حيث هي هي معلومه لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات وهو قريب من الذي
قبله وهما ليسا بشي فان الحكم علي الشي يستدعي تصوره لا من كل وجه علي انهما معوضان بخواص
الاغذيه والادويه فانها من حيث هي هي مجهوله مع انا نعلم كونها مستلزمه للاثار المخصوصه فكذا ههنا
القسم الثاني في الصفات وهي علي ثلثه اقسام احدها صفات حقيقيه عاريه عن الاضافه كالسواد
والبياض وثانيها الصفات الحقيقيه التي تعرض لها الاضافه كالقدره وكالعلم علي راي وثالثها الا صافات
المحضه والنسب المحضه مثل كون الشي قبل غيره وبعده ومثل كون الشي يمينا لغيره او يسارا له
فانك اذا جلست علي يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد كنت
يمينا ثم صرت الان يسارا له فههنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفه حقيقيه من صفاتك بل
في محض الاضافات اذا عرفت ذلك فاثبات الصفات الحقيقيه هو مذهب جماهير الامه سلفها
وخلفها وهو مذهب الصحابه والتابعين لهم باحسان وايمه المسلمين واهل السنه والجماعه
وساير طوايف اهل الكلام مثل الهشاميه والكراميه والكلابيه والاشعريه وغيرهم وانما
خالف في ذلك الجهميه ووافقهم علي ذلك المعتزله ومتاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه
وهم بذلك نفاة واثبت ابو هاشم واتباعه الاحوال واتفق الكل علي اثبات الاضافات ككونه
مبدا او فاعلا وهذه جمله وتفصيلها في مسايل الاولي في كونه سبحانه وتعالي قادرا واعلم ان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفه كالانسان ان شا ان يمشي مشي وان
شا ان لا يمشي ترك والموجب ليس كذلك كالنار في التسخين عن النار غير موقوف علي ارادتها
ودواعيها فالانسان قادر خلافا للجهم واتباعه كما يجي في مسله خلق الافعال والنار ليست بقادره
بالاتفاق واتفق ارباب الملل والاديان علي ان تاثير الباري تعالي في ايجاد العالم هو بالقدره والا حسار
وزعم متاخروا الفلاسفه ان تاثيره في وجود العالم هو بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاه وتاثير النار
في التسخين والاحراق قالوا واذا قيل له قادر فهو تلك الذات ماخوذه باضافه صحه وجود الكل
عنه الصحه التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص فكل ما يكون عنه يكون بلزوم منه لا واجب

الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والدليل على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان البارئ
تعالى موجبا بالذات لزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات فانه يلزم من دوام واجب الوجود
ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الى
اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات وانه خلاف الحس فان قيل لا يلزم من كون
واجب الوجود موجبا بالذات ان لا يحصل في العالم تغير لجواز ان يتوقف حدوث اثره على
استعداد القوابل وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا السبب حصل التغير
في هذا العالم قلنا هذا الكلام باطل فان هذا انما يتصور اذا كان الفعال الدايم الفيض ليس هو
المحدث لاستعداد القوابل كما يدعونه في العقل الفعال فيقولون انه دايم الفيض ولكن استعداد
القوابل يحدث بحدوث الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وتلك الاستعدادات
ليست صادرة عن العقل الفعال واما اذا كان المبدع الاول هو المبدع لكل ما سواه فانه يكون
مبدعا للاستعداد والقبول والقابل والمقبول فاذا كان موجبا بالذات وفيضه لا يتوقف على
شيء من غيره لزم ان يكون كلما يصدر عنه بوسط او بغير وسط لازما له قديما بقدمه فيلزم ان لا
يحصل في العالم تغير وهذا مكابرة في الحس وقد يعبر عن هذا بعبارة اخرى فيقال لو كان موجبا
بالذات فان لم يكن تاثيره موقوفا على شرط او كان موقوفا على شرط قديم لزم قدم العالم وان
كان موقوفا على شرط حادث كان الكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا فان كان المعتبر وجود
الشرايط لزم اجتماع حوادث لا نهاية لها وان كان المعتبر عدم الشرط لزم حوادث لا اول
فاللازم اذن اما قدم العالم بحيث لا يحصل في العالم تغير او اجتماع حوادث لا نهاية لها او حوادث
لا اول لها والاول مكابرة في الحس والثاني باطل بالاتفاق والثالث سبق بطلانه في باب كون
البارئ عز وجل قديما فان قيل لا يلزم من كونه موجبا بالذات مبدعا للكل لا يحصل في العالم تغير انعم
لجواز ان يكون ابداعه للبعض موقوفا على وجود البعض الاخر وعدمه لا على وجوده فقط فلا
يلزم من وجود البعض لا اول وجود البعض الاخر مثلا فان تاثيره في المعلول الثاني موقوف
على وجود المعلول الاول وعدمه وابداعه للثالث موقوف على وجود الثاني وعدمه وكذلك

الكلام في المعلول الرابع والخامس وهلم جرا وعلى هذا التقدير لا يلزم من كونه موجبا بالذات مبدعا
للكل ان لا يحصل في العالم تغير فانه لم يلزم من وجود المعلول الاول وجود المعلول الثاني ولا من
وجود الثاني وجود الثالث ولا من وجود الثالث وجود الرابع وبالجملة لم يلزم من وجود معلول ل
وجود اخر لان الشرط ليس هو وجوده فقط بل وجوده وعدمه اجيب بان هذا انما يتصور في
شيء يمكن ان يحصل له ما لا يكون حاصلا له وعندها ولا ان واجب الوجود ليس كذلك وانما
هو علة تامة واجبة في ذاتها وفي جميع صفاتها المعتبرة في تاثيرها من وجود الشرايط وانتفاء الموانع
لا يجوز ان يحصل لها شيء لم يكن حاصلا لها وعلى هذا التقدير يلزم من دوامها دوام المعلول الاول
فلا يجوز عدم المعلول الاول بعد وجوده لدوام علته ويلزم من دوام المعلول الاول ودوام واجب
الوجود دوام المعلول الثاني لانها علته التامة فلا يجوز عدمه بعد وجوده ويلزم من دوام الثلثة
دوام المعلول الرابع لانها علته التامة وهلم جرا فيلزم ان لا يحصل في العالم تغير والحس بخلافه
واعترض بامور احدها انه يجوز تخلف الاثر عن المؤثر لوجود مانع وحينئذ لا يلزم من كونه
موجبا بالذات قدم العالم اجيب بان المانع ان كان قديما استحال عدمه فلا يوجد العالم اصلا
وهو محال وان كان محدثا ولم يتوقف حصوله على شرط حادث فكذلك وان توقف على شرط حادث دث
عاد الكلام فيه ولزم اما حوادث لا اول لها او قدم العالم والاول باطل لما سبق والثاني باطل
والا لم يحصل في العالم تغير بالتقرير الذي سبق الاعتراض الثاني كونه قادرا بهذا المعنى
لا يتصور لانه ان لم يكن مستجمعا لشرايط التاثير امتنع الفعل وان كان مستجمعا لشرايط التاثير
وجب الفعل وحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار اجيب بان وجوب
الفعل عند استجماع شرايط التاثير اذا كان من جملتها الارادة لا ينافي كون المؤثر موجبا بالذات
غير فاعل بالاختيار فانه مسبب عن الارادة لا عن الذات بل يكون دليلا على كمال القدرة فان
تخلف المراد عن الارادة لا يكون الا لنقص في القدرة كما في حقنا الاعتراض الثالث ان حدث
للقادر شيء من شرايط التاثير كان محلا للحوادث وان كانت كلها قديمة ازلية لزم قدم العالم
فالالزام مشترك واجيب بالاول وكونه محلا للحوادث من صفات الكمال هو قول هشام بن الحكم
وابي الحسين البصري ومن تبعهما وهما من اكابر ائمة المعتزلة وهو لازم لاكثر طوائف العقلاء سيما في

ان شا الله تعالي واجيب ايضا بقدم جميع شرايط التاثير ولا يلزم قدم العالم لان من جملة الشرايط
الاراده ويستحيل ان يكون متعلقها قديما ولو كانت ازليه لان القصد الي ايجاد الموجود محال
فرع اختلف القايلون بانه قادر فالحق انه قادر علي كل شي لانه خالق لكل شي كما سياتي ومن
سلم انه قادر علي افعال العباد ومنع كونه خالقا لها استدل علي قدرته بانه قادر لذاته فيجب ان
يكون قادرا علي كل مقدور وقال النظام لا يقدر علي خلق القبيح لانه يستحيل صدوره عنه والمقدور
لا يستحيل صدوره عنه واجيب بان القبيح يستحيل صدوره عنه لوصف كونه قبيحا وقال
البلخي لا يقدر علي مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعه او معصيه وهما محالان علي الله سبحانه
وتعالي والمقدور ليس بمحال واجيب بانهما محالان لوصف كونهما طاعه او معصيه وقال البصريون
لا يقدر علي نفس مقدور لامتناع دخول مقدور تحت قدرة قادرين لنا قد سبق الكلام علي هذا
الاصل في باب القدرة قالوا لو كان قادرا علي فعل العبد وفرضنا ان الله اراد ان يخلق فعلا للعبد
فان كان العبد قادرا علي امتناعه عنه لزم تعجيز الباري وان لم يكن قادرا يلزم اضطرار العبد اجيب
بانه لا يلزم من عدم قدرة العبد علي الامتناع الاضطرار فان الله اذا اراد خلق الحركة الاختياريه
للعبد كانت تلك الحركة مراده للعبد ومقصوده له وكسبا له وعدم القدرة علي منع المراد ليس
باضطرار لان ذلك لكونه مرادا انما الاضطرار عدم القدرة علي منع غير المراد الا تري ان الله لا
يوصف بالقدرة علي منع مراده ولم يكن مضطرا وذهب جمهور المعتزله الي انه يقدر علي الظلم والكذب
ولا يفعل وخالفهم غيرهم مستدلا بان الصدق والعدل صفه ازليه لله تعالي فيستحيل وصفه
بضدها كالعلم والقدرة والحيوة ولان ما كان وصفه به يودي الي عود نقص اليه فوصفه بالقدرة
عليه وبالعجز عنه محال كالجهل والحركه ولان الكذب انما يتصور في كلام هو صوت وحرف لا في كلام
النفس فان تعلق اخبار الله تعالي بالمخبر عنه بمثابة تعلق العلم بالمعلوم فكما تعلق العلم بوجود شي
لا يتعلق بعدمه حال وجوده فكذا لم يتصور الكذب في كلامه وضعف الثلاثه واضح المسئله
الثانيه الله عز وجل مريد خلافا لابن سينا واتباعه لنا انه قادر لما سبق والقادر من قامت
به القدرة وهي صفه بها تمكن من قامت به من الفعل والترك علي وفق ارادته فكل فاعل بالقدرة
فهو مريد وايضا لو لم يكن مريدا لكان باريه كساير الجمادات فكان دار دهرها تلتهب ومن اعتقد

ذلك فقد خلع ربقه دين الاسلام عن عنقه وسلط اهوا اعدا الله واحتج المتفلسفه بامور
منها لو كان فعله بالقصد والاختيار لكان تحصيل الفعل اولي به من الترك والا لم يقصده لامتناع
ترجيح احد المتساويين علي الاخر من غير مرجح واذا كان تحصيل الفعل اولي به كان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره واجاب المتكلمون بمنع الاولويه والاراده بذاتها ترجح احد المتساويين علي الاخر
لا لمرجح وهذا الذي قالوه ليس بشي والحق وهو ما اجمع عليه الفقها ان فعل المريد لا سيما الكامل
في ذاته وصفاته لابد ان يكون اولي من تركه ولكن سبب الاولويه قد يكون حصول مصلحه للمريد او
دفع مفسده عنه فيكون المريد والحاله هذه ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهذا محال في حق الله تعالي
وقد يكون سبب الاولويه كون وجود الفعل في نفس الامر خيرا من عدمه والفعل والحالة
هذه من اثار الكمال السابق لا من المحصلات لكمال لاحق وبيان ذلك ان من اثار كمال المريد
اذا كان كامل القدرة كامل العدل كامل الاحسان ليس بعاجز ولا ظالم ولا بخيل ان يفعل
وضع الاشيا في مواضعها وهذا ضروري فاذا كان وجود العالم في نفس الامر خيرا من عدمه اقتضي
عدل الرب عز وجل الكامل القدرة ان يقصد ايجاده ولا شك ان وجود العالم كان في نفس
الامر خيرا من عدمه اما لذاته او لاشتماله علي حكم ومصالح كاستدلال بعض العالم ببعضه علي
كمال قدرة خالقه وكمال عدله واحسانه وكعلمه عز وجل باثار اسمايه الحسني في الخارج كعلمها في
غير الخارج كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف وهذه الحكمه لو لم يكن في وجود العالم غيرها كان
ذلك كافيا في كون وجوده خيرا من عدمه فكيف اذا كان مشتملا علي حكم ومصالح لا يعلمها الا هو
ومن شا ان يظهره عليها من المصطفين من عباده هذا هو الحق المبين والصراط المستقيم
صراط الذين انعم عليهم لاحد عنده غير المغضوب عليهم ولا الضالين فان قيل لو كان وجود الفعل
خيرا من عدمه في نفس الامر لوجب ايجاده لان ايجاد المرجوح علي خلاف المعقول فلا يكون الباري
تعالي مختارا في فعله بل موجبا بالذات قلنا وجوب ايجاد الفعل والحاله هذه لا يخرج الفاعل عن
كونه مختارا كان وجوب ايجاد هذا الفعل ليس من لوازم ذاته سبحانه وتعالي وانما هو من لوازم
كمال عدله المقتضي لقصد ايجاده وكيف يخرجه عن كونه مختارا والغرض ان هذا الفعل الذي وجب
ايجاده ما وجد الا بالقصد والاختيار انها لا تعمي الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور ومنها

لو كان مريدا بارادة قديمة او محدثة لاستلزام صدق المشتق صدق المشتق منه والاول باطل لانه
لو كان مريدا بارادة قديمة لزم قدم العالم لان القصد الى الايجاد لا يحصل الا عند حصول ذلك الايجاد
فاما قبل الايجاد فانه لا يكون قصدا الى الايجاد بل يكون مشيئة وعزما على انه سيوجده في الوقت
الفلاني وايضا لو كان مريدا بارادة قديمة لكان موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار لان حصول الفعل
في ذلك الوقت المعين يكون من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قديمة ازلية يكون
ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعا
واذا كان كذلك كان الصانع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فاذن القول بقدم الارادة يفضي
الى نفي الارادة والصفة اذا ادت الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلا فبطل القول
بكون تلك الارادة قديمة وايضا لو كانت تلك الارادة قديمة لزم عدم القديم لان عند دخول ذلك
الفعل في الوجود لا يبقى الارادة متعلقة بايجاده لان ايجاد الموجود محال والثاني ايضا محال لانه
لو كانت الارادة محدثة للزم اما الدور او التسلسل للاحتياج في خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى
اجاب المعتزلة بانه مريد بلا ارادة وقالوا لا يلزم من صدق المشتق صدق المشتق منه كما انه عالم بلا
علم واجاب الاشاعرة بارادة قديمة لها تعلق على قديم وتعلق تنجيزي يحدث عند حصول الايجاد
ويعدم عند دخول الفعل في الوجود وقالوا لا يلزم قدم العالم ويجوز تقدم الارادة على حصول المراد
وتسميتها حينئذ عزما او مشيئة نزاع في اللفظ واما كون حصول الفعل في الوقت المعين من
لوازم الارادة فانه لا يستلزم كون الفاعل موجبا بالذات غير فاعل بالاختيار لان ذلك الحصول
من لوازم الارادة وسببها القدم لا من لوازم الذات والمعنى بالفاعل بالاختيار هو ما كان
من لوازم الذات واما زوال التعلق عند دخول الفعل في الوجود فلا يدل على عدم القديم لان
التعلق الزايل هو التنجيزي وهو حادث واجاب الكرامية بمشيئة واحدة ازلية تتناول
ما شاء الله تعالى وارادة حادثة متعددة بتعدد المراد وقالوا دعوى التسلسل في الارادات من جملة
الهذيانات فان الارادة ليست من جملة المخلوقات حتى يحتاج حصولها الى ارادة اخرى وانما
هي صفة من صفات الله ذاته تقتضيها لا لعلة عند تحقق الوقت المعين لعلمه بان مصلحة ذلك
المراد لا يمكن ان يترتب على وجوده قبل ذلك الوقت واجاب اخرون بانه اراد القديم بارادة قديمة

واراد الحوادث المتعاقبة بارادات متعاقبة وهذا يشبه قول صاحب المعتبر ويرد عليهم في الارادة
الحادثة ما ورد على الكرامية وجوابهم كجوابهم ومنها انه لو كان مريدا لخلق العالم لكان اما ان يريد خلق
العالم في جميع الاوقات ازلا وابدا او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول يستلزم قدم العالم
واذا كان العالم قديما دائما موجودا امتنع القصد الى ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود محال فهذا
القسم يفضي ثبوته الى عدمه فيكون باطلا والثاني ايضا باطل لان ذلك الوقت ما كان موجودا في
الازل والا لعاد القسم الاول فذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فنعود التقسيم الاول فيه وهو
ان الله تعالى اما ان يكون اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدا او اراد خلقه في وقت معين والاول
يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اختصاص كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل وهو محال واجاب
من يجوز دوام فعل الرب عز وجل ويقول انه لم يزل متكلما اذا شاء ولم يزل فعالا لما يشاء بانه اراد
خلق العالم في جميع الاوقات شيئا بعد شيء في وقت بعد وقت بارادات متعاقبة ليس لها اول معين
يتوقف عنده ثم قال بعض متاخريهم اللازم لهذا قدم النوع لا قدم شيء بعينه والنوع متقدم وهو على
انه لا يلزم من هذا قدم شيء من العالم ولا دوام وجوده فان المراد جميع الاوقات التي يمكن وجوده
فيها وليس من جملتها وقت عدمه لان وجوده في وقت عدمه جمع بين النقيضين وهو محال لذاته
والمحال لذاته لا يريده الرب عز وجل ولا يريد ما يؤدي اليه وانما كان له وقت هو فيه معدوم لان الف ض
انه مفعول بالقصد والقصد الى ايجاد الموجود محال فكونه مرادا يستلزم سبق عدمه بل وتصور
كونه مفعولا يستلزم سبق عدمه فان مقارنة المفعول لفاعله ممتنع في بداية العقول واجاب من
لم يجوز ذلك ويقول انه كان ولم يفعل شيئا ثم فعل بانه اراد تخصيص خلق العالم بوقت معين قالوا
والمراد بالوقت المعين حد مفروض من مدة مفروضة لا وجود لها في الخارج فلا يقال فيه لا يخلوا
اما ان اراد خلق ذلك الوقت المعين في جميع الاوقات او في وقت معين حتى يلزم اما القدم او
التسلسل لانا لا نعلم ما قال بان الامور المفروضة الاعتبارية مخلوقة حتى يجري فيها التقسيم
المذكور وعاشرها اتفق القائلون بانه مريد على انه غير مغلوب ولا مقهور وعلى انه موجد لافعال نفسه
وعلى انه مريد لبعض افعال غيره ثم اختلفوا فعند حسين النجار والنظام ومعتزلة بغداد ان معنى كونه
مريدا لافعال نفسه انه غير مقهور ولا مغلوب ولا ساه وقال ابو القسم البلخي معنى كونه مريدا

لافعال نفسه انه موجد لها ومعني كونه مريدًا لافعال غيره انه امر بها وقال ابو الحسين البصري
ومن تبعه معني كونه مريدًا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الي ايجادها ومعني كونه مريدا لافعال
غيره انه دعاه الداعي الي الحث عليها او لترغيب في فعلها فالارادة علي الاول امر سلبي وعلي الثاني
هي الايجاد او الامر علي التاني لشئ هي الداعي وفسر الداعي في حقنا بالعلم او الاعتقاد او الظن باستمال
ذلك الفعل علي نفع وفي حق الله بالعلم باستمال ذلك الفعل علي مصلحه راجحه وقال غيرهولا
ارادته سبحانه وتعالي امر ثبوتي مغاير لعلمه وايجاده وامره وقدرته ثم اختلفوا فقال الاشاعره
هي صفه قديمه قايمه بذاته عز وجل يعني لذاتها تخصص الفعل بوقت حدوثه وكذلك قال ساير الفقها
الا ان تخصيصها للفعل بوقت الحدوث ليس لذاتها بل لعلمه باستمال الفعل علي مصلحه لايمكن ان
تترتب علي وجوده قبل ذلك الوقت وقال ابو البركات البغدادي له اراده قديمه وارادات
حادثه فالقديمه يتعلق وجود القديم ازلا وابدا والحادثه تخصص الفعل بوقت حدوثه وقال
الكراميه هي صفه محدثه قايمه بذاته عز وجل تتجدد بتجدد المرادات وله مشيه واحده قديمه
تتناول ما شا الله ان يفعله وقال ابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار هي صفه محدثه لا في
محل ويدل علي بطلان مذهب النجار ان الجماد والنايم غير مقهور مع انه ليس بمريد واحتج علي
ثبوت الصفه المغايره للعلم والقدره والفعل والامر بانا وجدنا بعض افعال الله تعالي متقدمه
وبعضها متاخره مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم
واذا كان كذلك افتقر ذلك التقديم والتاخير الي مخصص ومرجح لامتناع حصول الترجيح من
غير مرجح وذلك المخصص لايجوز ان يكون هو القدره لان خاصيتها الايجاد وذلك بالنسبه الي جميع
الاوقات علي السويه ولا جايز ان يكون هو الداعي لوجوه احدها ان العلم باستمال الفعل علي المصلحة
سابق علي تخصيص الفعل بوقت حدوثه الوجه الثاني يحقق الداعي بدون المخصص في العطشان
اذا خير بين شرب قدحين وفي الجيعان اذا خير بين رغيفين وفيمن له مقصد اذا خير بين طريقين
متساويين فان المخيرين امرين من هذه يعلم استمال كل واحد منهما علي المصلحه ولا يختص الا
واحدًا معينا او احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما لاستحاله ذلك في الطريقين والحصول المفسده
في القدحين والرغيفين نعلم بذلك ان المخصص غير العلم باستمال الفعل علي المصلحه الثالث

انا نجد من انفسنا متي علمنا او اعتقدنا او ظننا استمال الفعل علي المصلحه فترتب علي ذلك العلم
سمي اراده وقد يسمي رغبه ومحبه وعزما واجماعا فان اعترف ابو الحسين بهذه الحاله وقال لا اسمي
بهذه الاسامي او ببعضها الا العلم المدلول رجع النزاع لفظيا وان لم يعترف فقد خالف الضروره
ولا جايز ان يكون الاراده هي الايجاد لان الاراده تخصيص ورغبه ومحبه ورضا وعزم واجماع والا بجاد
تاثير كما سياتي في قسم الافعال والتخصيص غير التاثير فان الفعل يكون ممكنا لذاته في جميع
الاوقات فتخصصه الاراده ببعضها للعلم باستماله علي مصلحه لا تترتب علي وجوده في غير ذلك
الوقت المعين اما لمنا سبه بينها وبين ذلك الوقت او لامر آخر ثم اذا اقترنت القدره الكامله
بالاراده حصل التاثير وايجاد الفعل كما في حق الحق تعالي عن الخلق وان كانت القدره ناقصه
كما في حقنا فقد يوجد الفعل وقد لا يوجد فالتاثير غير التخصيص ولا جايز ان يكون المخصص هو الامر
لان الامر قد يتعلق بما علم انه لا يكون والاراده لا تتعلق بما لا يكون كما سيجي في الفرع الثاني
ثبت بهذه الوجوه ان الاراده معني مغاير للعلم والايجاد والامر واذا عرفت ذلك فاعلم
ان ذلك المعني معلوم وكيفيته مجهوله والسوال عنه بدعه واحتج من قال بقدمها بانها لو كانت
حادثه لافتقر حدوثها الي حدوث سبب آخر وذلك السبب مفتقر الي اراده اخري وتلك
الاراده اذا كانت حادثه توقف حدوثها علي سبب حادث مفتقر الي اراده اخري وهلم جرا
ولزم التسلسل واجيب ان اريد بالتسلسل عدم النهايه في نفس الامر فباطل لما ثبت من وجوب
انتها الحدثات الي محدث قديم وان اريد بالتسلسل عدم النهايه في ذهننا بمعني انه لا ينتهي في
الذهن حادث الا وكان قبله حادث اخر فمسلم ولكن ليس هذا التسلسل بمحال واما قول ابي
هاشم ومن معه انها حادثه لا في محل فغير معقول وانما حمله علي القول به هواه الذي يعمي ويصم
فانه لما هوي انه لا يقوم ما يتعلق بمشيته وقدرته كالكلام والافعال الاختياريه المعبر عنها
عندهم بالحوادث وقام عندهم الدليل الذي لا محيص عنه علي ان له اراده تتجدد بتجدد الحوادث
وان من كانت له الاراده فهو المريد لا غيره قال بان ارادته لا في محل واما مذهب الكراميه
فهو مبني علي انه عز وجل يقوم به ما يتعلق بمشيته وقدرته والله اعلم الفرع الثاني اختلف
القايلون بانه مريد فقال الجمهور منهم هو مريد لجميع الكاينات وذهب المعتزله الي انه غير مريد

لبعض الكاينات بل كان لها فانهم زعموا ان الله تعالى يريد من افعالنا ما هو حكمه او طاعه ولا يريد ما
هو معصيه او قبيح واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم انه غير مريد لها وينبغي ان يكون هذا قول
البغداديين فانهم يزعمون انه لا يوصف بالاراده على الحقيقه بل اذا قيل اراد كذا فان كان من افعاله
فمعناه انه فعله او يفعله وان كان من افعال غيره فمعناه انه امر به فلما كانت الاراده عندهم امرا والمباح
عندهم ليس بمامور فلا يكون مرادا المذهب المعتزله ان الاراده توافق الامر او هي هو فكل ما امر
الله تعالى به فقد اراده ومذهب الجمهور ان الاراده توافق العلم فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد
الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابي جهل مامور به وغير مراد وكفره منهي
عنه وهو مراد واحتج الجمهور بوجوه الاول النص نحو قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما
وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا وقوله خبرا عن نوح عليه السلم ان كان الله يريد ان يغويكم وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان
الله ولا غبار على هذه الايات ونحو قوله عز وجل لو شا لهديكم اجمعين ولو شا ربك لامن من في الارض
كلهم جميعا ولو شا الله ما اشركوا وعندهم شا ومع ذلك اشركوا وما امنوا كلهم جميعا وفيه تكذيب
الله سبحانه وتعالى في خبره واعترض الجبايي بان المعنى لو خلق العلم فيهم بصحه الايمان وابو هاشم بان المعنى
لو خلق العلم فيهم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا ورد بان العلم بصحه الايمان وبكونهم لم يومنوا لعذبوا لا يستلزم
وجود الايمان فان اهل العناد يعرفونه كما يعرفون ابناهم ويعلمون ايضا انهم لم يومنوا لعذبوا ومع
ذلك لم يومنوا واعترض ابو الهذيل ومن تابعه بان المعنى لو خلق الايمان فيهم جبرا وهو
فاسد لان المومن عندهم فاعل الايمان حتى ابو الذلك ان يكون الله خالقا لايمان العبد اذ لو خلق
ايمانه لكان هو المومن لا العبد وعلى هذا لو خلق ايمانهم لكان هو المومن لا الكفرة وهو اراد ايمانهم
لا ايمان نفسه فلم يسعد بهذا مشيته ولصار هاديا لنفسه موسا هدا الها لا دل نفسه لان الله تعالى
اراد منهم الايمان الاختياري والايمان الحاصل جبرا ليس باختياري فاتجه بالايات لازمه
والاعتراضات فاسده الوجه الثاني ان الله عز وجل خالق لافعال العباد بل لكل شي كما يجي تسم
الافعال وكل خالق لا على سبيل الاكراه والالجا فهو مريد للمخلوق فالله عز وجل مريد لافعال
العباد الثالث انه تعالى علم من ابي لهب انه لا يومن والعلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان لذاتيهما

كان الحركه والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون الامع
عدم الايمان وعدم الايمان ووجوده متنافيان فالعلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان
فايمان ابي لهب ممتنع الحصول مع ذلك العلم واذا ثبت ذلك فنقول الله سبحانه وتعالى عالم بامتناع
وجود هذا الايمان لانه عالم بكل المعلومات ومن كان عالما بكون الشي ممتنع الوجود استحال ان
يكون مريدا لوجوده وبعباره اخرى ان الله عز وجل علم ممن يموت على كفره كابي لهب انه لا يومن
وكل ما علم الله انه لا يكون فانه ممتنع الحصول والا لانقلب العلم جهلا فايمان من علم الله انه يموت
على الكفر ممتنع الحصول اذا ثبت ذلك فنقول الله عز وجل عالم بكل المعلومات فهو عالم بامتناع
وجود هذا الايمان فيستحيل ان يكون مريدا له والا لزم النقص في الاراده وظهور قهر المريد
وهما على الله محالان واحتج المعتزله بوجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشي
فهو مريد وجود المامور به فيلزم ان الله تعالى اراد الايمان من الكافر ورد بان الكبرى نفس
الدعوى الثاني ان اراده الكفر والفسق سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايضا اذا اراد منهم الكفر
والفسق ثم عاقب عليهما كان ذلك غايه الجور واجاب الامام بان القبح لا يثبت الا بالشرع وعلى
هذا الاصل فلا قبح من الله شي وهذا الجواب ليس بشي فان الكفر والفسق قد قبح بالشرع لورود
النهي عنهما فان كانت اراده القبيح سفها صح ما قالوه والحق ان الاراده تطلق ويراد بها المحبه والرضا
واراده الكفر والفسق بهذا المعنى هو السفه ونحن لم نعنه وتطلق ويراد بها تخصيص الفعل بوقت
حدوثه لحكمه قد لا يطلع عليها واراده الكفر والفسق بهذا المعنى ليس بسفه وكذلك العقاب على فعل
المحبوب المرضي هو السفه واما العقاب على غير ذلك لحكمه قد لا يطلع عليها فليس بسفه فان السفه
وضع الاشيا في غير موضعها كالظلم والله عز وجل يجل عن ذلك والله اعلم الثالث الطاعه
فعل مراد المطاع فلو كان الكفر مراد الله عز وجل لكان الكافر مطيعا بكفره وذلك باطل ورد بان
الطاعه موافقه الامر لا موافقه الاراده الرابع لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لان الرضا
بقضا الله واجب والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر ورد بانه لا يلزم من وجوب الرضا بالقضا الذي
هو صفه لله تعالى وجوب الرضا بالكفر لان الكفر ليس قضا بل هو مقتضى قضا الله عز وجل ولو قيل
في الجواب للكفر جهتان احدهما كونه قضا الله وارادته الكونيه والرضا به من هذا الوجه ليس

بكفر والاخري كونه مكروهًا لله والرضا به من هذا الوجه كفر لكان حسنا واكثر تحقيقا الوجه
الخامس لو اراد الله الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان ايمانه ممتنعًا ويلزم ان يكون تكليف الكافر
بالايمان تكليفا بما لا يطاق وذلك باطل عقلا وسمعا اما العقل فان كل انسان يجد من نفسه
ان الطاعه ممكنه فكيف يقال ان ايمانه ممتنع وانه غير متمكن من الطاعه مع انه يجد بالضروره ثبوت
هذه المكنه واما السمع فقوله تعالي وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر وقوله فما لهم عن التذكره
معرضين وبخهم وقرعهم علي ترك الايمان والاعراض عن التذكره ولو كانا ممتنعين لما صدر عنه ذلك
وعورض هذا بوجوه منها انه يلزم ان لا يكون عالما بعدم ايمان من يموت علي كفره كابي لهب وذلك
ان عدم ايمانه ووجوده متضادان متنافيان لذاتيهما كتنافي الحركه والسكون واحد الضدين اذا
كان موجودًا استحال الامر بالاخر لما في ذلك من الامر بالجمع بين الضدين ولا شك ان الله عز وجل
اذا كان عالما في الازل بان ابا لهب يموت علي كفره كان عدم ايمانه محققا فاذا امره بالايمان فقد امره
بالجمع بين الضدين وذلك باطل بزعمكم عقلا وسمعا فيلزم اما عدم الامر بالايمان واما عدم العلم
بالكفر ولا مخلص لاحد من المعتزله عن هذا السوال الا ان يلتزم مذهب هشام بن الحكم وهو
ان الله تعالي لا يعلم الاشيا قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزله يكفرون
من يقول هذا القول ومنها ان الله عز وجل اخبر عن قوم انهم لا يومنون فقال تعالي سوا عليهم
انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم لو امنوا لانقلب الخبر كذبا والكذب
علي الله محال فايمانهم محال مع ان الله تعالي كان امرهم بالايمان ومنها ان الله عز وجل كلف ابا لهب
بالايمان ومن جملته تصديق الله عز وجل في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يومن فقد
صار ابو لهب مكلفا بان يصدقه في اخباره انه لا يومن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين لان
في تصديقه تكذيبه في ذلك الخبر وهو منهي عنه فيكون مامورًا بتصديقه في ذلك الخبر منهيا
عن تصديقه في ذلك الخبر وهو الجمع بين النقيضين وعندي في هذا نظر فان التكذيب وهو
الحكم بالخبر بالكذب ليس بلازم لتصديقه لانه لم يحكم بكذبه بل اللازم لتصديقه هو الكذب
وهو عدم مطابقته الخارج وفرق بينهما فان الاول فعله والثاني ليس بفعل له والاول منهي عنه
دون الثاني وحينئذ فلا يلزم من تكليفه بتصديقه في ذلك الخبر التكليف بالجمع بين النقيضين

اذ ليس في تصديقه تكذيبه المنهي عنه وان كان فيه كذبه فان قيل كذبه في ذلك الخبر محال
وتصديق ابي لهب له يستلزم هذا المحال فالتكليف به تكليف بالمحال صار هذا الوجه هو الوجه
الذي قبله فثبت ان هذا الاشكال لازم علي الكل والحيله في دفعه ترك الحيله والاعتراف
بانه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولا يسال عما يفعل وهم يسالون والحق في الجواب عن هذه الشبهه
في العلم والاراده ان يقال ان الله اراد وقوع الكفر من الكافر لكن باختيار الكافر وعلم وقوع الكفر من
الكافر وموته عليه لكن باختياره وارادته وعلمه بكفر الكافر علي هذا الوجه لا يصير مضطرا اليه حتي
يكون تركه ممتنعًا عليه الا تري انه لو قتل باختياره اثم ولو اكره علي القتل لم ياثم مع اراده الباري
وقوع القتل منه في الحالتين وعلمه بوقوع القتل منه في الحالتين وما ذاك الا لان العلم بوقوع
الممكن وارادته لا يصيره واجبا ولا نقيضه ممتنعا الوجه السادس التمسك بقوله تعالي ولا
يرضي لعباده الكفر وبقوله وما الله يريد ظلما للعباد واجيب بان الاراده في الايه المحبه والرضا
والمحبه غير الاراده التي هي تخصيص الفعل بوقت حدوثه والكفر والمعاصي وان كان باراده الله فهو
غير مرضي ولا محبوب والله اعلم السابع لو كان القبيح بارادته وقضائه وقدره وجب ان يكون العبد
معذورًا واجيب بان العبد لا يعلم ماذا اراد الله في حقه قبل فعله لكن عرف امره ونهيه فعليه
مراعاه ما علمه ولا عذر له في الاراده والقضا والقدر وفي هذا نظر من حيث ان المراعاه مقدره
ايضا والحق ان القبيح وان كان مقدرًا لكنه واقع علي وفق اختيار العبد والله اعلم المسئله الثالثه
اتفق جميع العقلا من ارباب الملل والمحققون من الفلاسفه علي ان الاله عز وجل عالم وقالوا لا
يستحق ان يكون معبودًا من لا يعلم طاعه المطيع ومعصيه العاصي وخالف في ذلك بعض قدما
الفلاسفه وتبعهم ابن سينا في بعض كتبه وقال هو عالم لانه مجمع الماهيات بل لانه مبدوها وعنه
تفيض وجودها فجعل كونه عالما بالاشيا كونه مبدا لوجودها لانها حاصله عنده ومدركه له وهذا
تصريح بكونه ليس عالما بها العلم المتبادر الي ذهن كل عاقل عند سماع قوله عز وجل يعلم السر واخفي
والله بكل شي عليم فانه لم يثبت لربه سبحانه وتعالي من العلم الا ما يثبته لبعض الجمادات كالنار والما
اذ النار مبدا للتسخين والما مبدا للتبريد فيصدق عليهما انهما عالمين بهذا المعني فان كان مات
علي هذا المذهب تضاعف الله عليه العذاب هو واتباعه الكلاب ودليلنا الكتاب والسنه والا جماع

المعصوم من الخطا والمنكر فاذن وايضا انه مريد وكل مريد عالم ايضا وانه خالق والاعلم من خلق
وايضا هو حي وكل حي لم يعلم ناقص وايضا افعاله محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما
بتلك الافعال والاولى حسية والثانية بديهية واعترض الزنادقة ان كان المراد من احكام الافعال
كونها مطابقة للمصلحة او مستحسنة من بعض الوجوه منعت الثانية فان النائم والساهي بل
الحركات الصادرة من الجمادات قد يكون مستحسنة ونافعة من بعض الوجوه وان كان المراد كونها
مطابقة للمصلحة او مستحسنة من كل الوجوه منعت الاولى لكثرة ما شاهد في العالم من
الافات ولئن سلمت فلا نسلم ان الفعل المحكم او المستحسن من كل الوجوه يدل على علم فاعله وبيان
ذلك ان البيوت المسدسة التي يبنيها النحل من غير مسطرة ولا بركار لا يقدر عليها الانسان والبيت
الذي ينسجه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شيء من الالات والادوات لا يقدر عليه الانسان
مع انه ليس لشيء منها علم ولا حكمة ولئن سلم انه يدل لكن لم قلتم ان الخالق الفاعل للعالم هو الله ولم لا
يجوز ان يكون خالق العالم موجودا عالما والمبدا الاول الواجب الوجود لذاته الذي هو الله اوجب لذات
ذلك الموجود وحينئذ فلا يلزم ان يكون عالما واجيب المراد من الاحكام الترتيب العجيب والتاليف
اللطيف ولا شك ان العالم كذلك وبديهة العقل شاهدة بان ذلك لا يصدر الا عن عالم والحيوانات
كل شيء فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل واما احتمال الواسطة فيبطله وجوب اسناد
جميع الممكنات الى الله عز وجل ابتداء كما يجيء ان شاء الله تعالى واحتج الفلاسفة بشبه منها لو كان
عالما لكان علمه اما نفس ذاته وسيبطلونه في المسالة الخامسة او زائدا على ذاته وهو باطل لما
ذكره المعتزلة في المسالة الخامسة ايضا الشبهة الثانية ان ذاته سبحانه وتعالى ان كانت بدون
هذا العلم كاملة على الاطلاق لم يكن في حصول هذا العلم كمال ولا كمال فيجب نفيه وان لم يكن بدون
هذا العلم كاملة على الاطلاق كانت الذات الواجبة الوجود ناقصة بذاتها كاملة بغيرها وذلك
محال الشبهة الثالثة كونه الها للعالم ان لم يتوقف على اثبات هذا العالم لم يجز اثباته وان توقف
عليه كان مبدا العالم مركبا من الذات والعلم وكل مركب ممكن فكل مبدا كل الكائنات ممكنا وذلك
محال والجواب عن الشبهة الاولى سياتي في المسالة الخامسة وعن الثانية بان الذات كاملة لذاتها
وكونها كاملة لذاتها مستلزم لحصول هذا العلم لذاته لا يمكن انفكاكها عن العلم كما لا يمكن وجود العلم

بدونها واذا كان كذلك فلا يعقل له ذات الا عالمة فلا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها
فان ذلك لا يقال الا في ذات يمكن انفكاكها في الذهن وفي الخارج عن العلم بل نقول كونها كاملة بذا تها
يستلزم استكمالها على حصول صفة الكمال والله اعلم وعن الثالثة بان هذا التقسيم رديء لا يفيد
الا عن قلب حسن والصواب ان يقال كونه الها للعالم يستلزم كونه عالما فان كونه الها يستلزم كون حقيقته
كاملة وكون حقيقته كاملة يعني كونها حاوية لصفات الكمال التي من جملتها العلم فمبدا العالم هو
الذات الكاملة والذات الكاملة هي الذات الموجودة الواجبة الوجود الحية العالمة القادرة
المريدة السميعة البصيرة القادرة على الكلام والكل لا معنى لها الا ذلك ولا وجود لها الا كذلك
بل لا يعقل الا كذلك حتى لو فرض الذهن ذات الاله خالية عن صفة من هذه الصفات لم تكن
تلك الذات المعقولة ذات الاله بل شيء اخر فرع اختلف القائلون بانه عالم فقالت طايفة
انه عالم بكل المعلومات واحتجوا بالكتاب والسنة واجماع الامة وايضا العلم بكل ما يصح ان يعلم
اكمل من العلم المقصور على بعض ما يصح ان يعلم فيجب ثبوته له والاولى بديهية والثانية اجماعية وبعبارة
اخرى هو حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات فانه لا يلزم من صحة
ذلك محال واذا صح ان يعلم كل واحد من المعلومات وجب ان يعلم كل واحد من المعلومات لان كل
ممكن في حقه واجب لانه صفة كمال والا لما صح في حقه وايضا الموجب لكونه عالما ببعض المعلومات
هو ذاته فانه الكامل اللطيف الخبير ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء وليس الجهر عنده
اظهر من السر ولا الشاهد اظهر مما هو اخفى وقال اخرون يمتنع ان يعلم ذاته لان كون الشيء عالما بالشيء
اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهذا لا يحصل الا بين شيئين فالشيء الواحد من جميع الوجوه
يمتنع كونه عالما بنفسه قالوا ولا يرد على هذا كون الواحد منا عالما بنفسه فان نفس الواحد منا
ليست منزهة عن جميع جهات التركيب وعورض بانه تعالى عالم بشيء ما وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم
كونه عالما بذلك الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه تعالى عالم بنفسه وان قول القايل العلم
لا يحصل بين الشيء ونفسه ليس بصحيح وسلمت طايفة ثالثة انه يعلم ذاته وانكرت انه يعلم غيره واحتجوا
بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر فلو كان الباري تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة
لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها

وذلك محال واجيب بعد تسليم تغاير العلوم بتغاير المعلومات بان العلم اضافة مخصوصة بين ذات العالم
وذات المعلوم وكثرة النسب والاضافات لا تقدح في وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له ثم ان كثرة هذه النسب لا تقدح في كون الواحد
واحدا فكذا القول فيما نحن فيه كثرة النسب والاضافات لا تقدح في وحدة الذات وقالت طايفة رابعة
هو عالم بالماهيات الكلية وليس بعالم بالمتغيرات من حيث هي متغيرة واحتجوا بانه تعالى لو علم ان
زيدا الان في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاد انه
جالس ههنا مع انه غير جالس ههنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان تغيرا والتغير على الله محال
اجاب جمهور مشايخ المتكلمين من اهل السنة ومن المعتزلة بان العلم بان الشي سيوجد هو نفس العلم
بوجوده اذا وجد فلا تغير وان سلم انه غيره فالتغير ليس في الصفات بل في النسب والاضافات
وهو لا يستدعي التغير في الذات واما ابو الحسين فقد التزم وقوع التغير في علم الباري عز وجل بالجزئيات
المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك
المعلومات فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع
ذلك الشي على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه
زال شرط الايجاب فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على غير ذلك الوجه
فهذا مذهبه وطايفة خامسة قالوا انه تعالى عالم بالحقايق والاشخاص والاحوال الا انه في
الازل كان عالما بحقايق الاشيا وماهياتها فاما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل
عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام ابن الحكم ومذهب ابي الحسين فانه لا يمتنع
الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام على هذا المذهب بوجوه الاول لو كان عالما في الازل بجميع
الجزئيات لكان عالما بما يصدر عن الناس من افعالهم وعالما بما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله وقوعه
كان واجب الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم ان يكون جميع افعال
الحيوانات واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع ولو كان الامر كذلك لم يكن لشي من الحيوانات قدرة
على الفعل لان القدرة لا تكون البتة على ما يكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع الوقوع وهذا
يقتضي ايضا ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون لشي من المخلوقات قدرة البتة وان يكون

التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضايعا وان الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا
وهذا ابطل القول بالربوبية لانه ينفي القدرة عن الله تعالى ويبطل القول بالعبودية لان العبد اذا لم
يكن له قدرة على العبودية كان الامر والنهي عبثا واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان في
الازل عالما بذاته وصفاته وماهيات الاشيا وحقايقها وصفاتها فاما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة
فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى يندفع هذا الاشكال ورده انه في الازل عالم بما سيوجد
على الوجه الذي يوجد عليه فاذا كانت الافعال التي ستوجد انما توجد بالقدرة والاختيار كان عالما
بانها توجد بالقدرة والاختيار لانه يعلم الاشيا على ما هي عليه فيجب وجودها لتعلق علمه بها لكن بالقدرة
والاختيار لانه علمها كذلك ووجوب وقوعها لعلمه بوقوعها كذلك لا ينافي القدرة عليها فان القدرة عليها
والاختيار لها هو من جملة شرايطها والثاني كيف ينافي شرطه الثاني ان كل معلوم فهو متميز وكل ما له
تميز وتخصص وتعين فهو ثابت متحقق فما ليس بثابت ولا متحقق لا يكون معلوما وهذه الاشخاص
وصفاتها واحوالها كانت نفيا محضا وعدما صرفا قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا تكون معلومة فان قيل
المعدوم شي وذات فلا يمتنع كونها معلومة اجيب بعد تسليم ان المعدوم شي وثابت فالثابت في العدم
انما هو الذوات والحقايق والماهيات فاما الذوات بعد كونها مركبة مولفة موصوفة بالاعراض فلا
تحقق لها في العدم وان سلم ان لها من هذه الحيثية تحققا وثبوتا في العدم ايضا بمعنى انها تعقل مركبة مولفة
موصوفة بالاعراض لكن من حيث انها موجودة في الخارج لا تحقق لها في العدم بل كل شخص موجود في
الخارج فهو في العدم نفي محض وعدم صرف لمضادة الوجود للعدم فلو علم موجودا وهو معدوم كان ذلك
جهلا وهو على الله محال واعلم انه ان اريد بهذا الدليل نفي العلم في الازل بالحقايق والماهيات فهو
مبني على ان للمعدوم ثبوتا وتحققا وقد عرفت ما فيه وان اريد به نفي العلم في الازل بان الشي سيوجد
فهو منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس ستطلع غدا وان اريد به نفي العلم في الازل بان الشي
موجود قبل ان يوجد فهو حق لان الصحيح ان كون الشي موجودا قبل وجوده نفي محض وعدم صرف
والعلم بانه موجود وهو معدوم جهل فاحش فاذن لا بد من حدوث امر عند وجود الحادث فان
قلنا العلم لا يتعدد بتعدد المعلومات كان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بانه وجد وكان الحادث
التعلق والا كان الحادث علما اخر الوجه الثالث لو كان عالما بما سيدخل في الوجود لكان عالما

بعد وما يدخل في الوجود من حركات اهل الجنه واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا
فيلزم اثبات النهايه لثواب اهل الجنه ولعقاب اهل النار وذلك محال واجيب بانه لا يلزم من علمه
ثبوت اهل الجنه وعقاب اهل النار متناهيهما فانه تعالي يعلم الشي كما هو عليه فاذا كان متناهيا علمه
متناهيا وان كان له عدد غير محصور علمه كذلك ولئن سلم فالمعلوم المحصور هو ما سيدخل في الوجود
او دخل ولكن لا يلزم من حصرهما والعلم بها حصرا فراد نوع الثواب ولا العلم بها فان افراد النوع غير
متناهيه وما لا يتناهي نفي محض فلا يتعلق به العلم ولا الحصر وطايفه سادسه ينكرون كونه تعالي
عالما بما لا نهايه له من المعلومات ولهم في ذلك شبه منها ان العلم او العالميه تتعدد بتعدد المعلومات
لما سبق فلو كان عالما بما لا نهايه له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهيه وان عالميات غير متناهيه
وذلك محال لان كل عدد يوجد فانه قابل للزياده والنقصان وكل ما كان كذلك وجب ان يكون
متناهيا وهذا ليس بشي لان العلم ان كان اضافه فدخول اللانهايه فيه غير ممتنع بدليل ان الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلثه وهكذا الي ما لا نهايه له وان كان صفه حقيقيه فالمتعدد تعلقاته وهي نسب
واضافات الشبهه الثانيه كل معلوم متميز وكل متميز متناه لان المتميز هو الذي ينفصل عن غيره
بحد وطرف فاذن كل معلوم متناه فما لا يكون متناهيا امتنع ان يكون معلوما وهذه الشبهه جليه
واجيب بانه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه
وهذا الجواب ليس بشي فان المستدل يمنع ان يكون غير المتناهي غير متناه ثم يعلم وانما يمنع تعلق
العلم بكل واحد واحد من افراد ما لا نهايه له الشبهه الثالثه مقدوراته اقل من معلوماته
والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهيه ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف المتناهي
متناهيه فمعلوماته متناهيه واجيب بمنع كون اضعاف المتناهي متناهيه وان سلم فلا نسلم ان
مقدوراته متناهيه فان معني كونها اقل من المعلومات ان العلم يتعلق بالواجب والجايز والممتنع
والقدره لا تتعلق الا بالجايزات وطايفه سابعه الحالين ينكرون كونه تعالي عالما بجميع المعلومات
قالوا لانه لو كان عالما بجمله المعلومات لكان اذا كان علم شيا علم كونه عالما به وعلم كونه عالما بكونه
عالما به وهكذا الي الثالثه والرابعه الي ما لا نهايه له وهو محال لانها امور مترتبه فان المرتبه
الثالثه مترتبه علي الثانيه والثانيه علي الاولي فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهيه لزم حصول

اسباب ومسببات لا نهايه لها دفعه واحده وذلك مما يظهر بطلانه في العلم الكلي واجيب بان العلم
بالشي هو نفس العلم بالشي فلا تعدد وان سلم انه غيره فالتعدد في النسب والاضافات وعدم النهايه
فيها غير ممتنع ولهم شبه اخري اسخف من هذه المسله الرابعه الاله سبحانه وتعالي حي للكتاب
والسنه واجماع العقلا ولانه عالم وكل عالم حي والاولي سبقت والثانيه بديهيه ثم الحيوه معلومه
الكيفيه مجهوله وعبر الاشاعره عنها بانها صفه قايمه بالذات لاجلها لا يمتنع علي الذات ان يعلم
ويقدر وجعلها بعض المتاخرين من اتباع الصابيه صفه تستلزم الحركه واراد الحركه الطبيعيه واوهم
الاختياريه فانه بالضروره كان يعلم انه حي في بعض اوقات كونه غير متحرك بالاختيار ويقصد بذلك
ان يقرر في اذهان قومه من حيث لا يشعرون ما كان يعتقده في معبوده من نفي الحيوه الحقيقيه
المصححه للاختيار المعلوم بالضروره بتقدمه علي الافعال الاختياريه ومقارنته لعدم المعقول
ومن الاقتصار علي ما يثبته بعض الملاحده للعلويات من الطبيعه المقتضيه للحركه القديمه بالنوع
الحادثه بالشخص التي لا تكون باجماع العقلا الا مستديره في جسم مستدير لا يسمع ولا يبصر ولا
يضر ولا ينفع فاستخف قومه فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين وقال ابو الحسين البصري الحي هو
الذي لذاته لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر وقال ابن سينا اذا قيل له حي عني انه موجود لا يفسد
فجعل حيوته عباره عن بقايه علي حاله الاولي وعدم فساده وهذا من قولهم للشجره التي تبقي علي
الحاله التي لاجلها كانت مثمره انها حيه وربما قال ايضا معناه العالم الفاعل وهو يفسر العلم بكونه
مبدا الوجود الاشيا لا انه مدرك لها ويفسر كونه فاعلا وقادرا باستلزامه لاثاره لا انه
موجد لها بالاختيار كما سبق من بيان مذهبه في العلم والقدره فليت شعري هل هذا الا من
تلبيس ابليس وترسنه والا فكيف يرضي العاقل لنفسه ان يعبد ذاتا ليس لها من الحياه والعلم
والفعل الا ما لبعض الجمادات فان النار جماد وهي بالنسبه الي الاحراق تصدق عليها انها عالمه
قادره فاعله بهذه المعاني احتج الاشاعره بان الذوات متساويه في الذاتيه ومتفاوته في
ان بعضها يصح عليه ان يعلم ويقدر وبعضها لا يصح عليه ذلك فلولا امتياز ما يصح عليه ذلك
عما لا يصح عليه بشي لما حصل هذا التفاوت واجاب ابو الحسين بمنع تساوي الذوات فيدعي
ان ذاته سبحانه وتعالي مخالفه لساير الذوات لنفس ذاته وقال لم لا يجوز ان يكون صحه العالميه

والقادريه في حق الله تعالى معلله بذاته فقال الامام قولك الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر
هو اشاره الى نفي الامتناع والامتناع سلب فنفي الامتناع سلب للسلب فيكون امرا ثبوتيا وهذا
الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انها المكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا
ذاته وبعدما علمنا هذا الامر اعني كونه لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
ثبت ان كونه تعالى حيا صفه حقيقيه قايمه بذاته وهو المطلوب واعلم ان هذا الذي قاله الامام
ليس بشي وهو مما يدل على كثرة تخبيطه او تلبيسه وذلك ان سلب السلب لا يلزم ان يكون ثبوتيا
بل قد يكون ثبوتيا في سلب العدم وقد لا يكون منقسما الى نفي الامتناع نزلنا عن هذا المقام
لكن نقيض امتناع ان يعلم ويقدر هو صحه ان يعلم ويقدر اما مع ضروره ان يعلم ويقدر او لا مع هذه
الضرورة وهذه الصحه لا يمنع ابو الحسين كونها مغايره للذات ولا كونها صفه قايمه بالذات
وانما يمنع من ثبوت صفه اخرى هي عله لهذه الصحه فابو الحسين يقول بموجب هذا الدليل فان
النزاع ليس في ثبوت هذه الصحة وانما النزاع في ان هذه الصحه معلله بالذات او بصفه اخرى يقال لها
الحيوه تنبيه لا يقع في ذهنك من مشاركة ابي الحسين لابن سينا في نفي كون الحيوه صفه زايده
على الذات وفي اثبات العالميه والقادريه ان مذهبهما واحد كما وقع في ذهن هذا الرجل المتحير وصرح به
في محصله فان العالميه عند ابن سينا كونه مبدا الوجود غيره والقادريه كونه مستلزما لامره ولا شك
ان العالميه والقادريه بهذا المعنى يوجدان في بعض الجمادات واما عند ابي الحسين فالعالميه كونه
مدركا لغيره ادراكا لا يحتمل النقيض والقادريه كونه متمكنا من فعل الشي وتركه على سبيل البدل غير
ان ذات الحي لنفسها كافيه في صحه العالميه والقادريه من غير احتياج الى صفه زايده على الذات تكون
شرطا لصحه العالميه والقادريه وان احد المذهبين من الاخر حتى يتوهم ان احدهما هو الاخر

المسئلة الخامسة في الفرق بين مذاهب الفرق المشهورة في القدرة والاراده والعلم والحيوه وان كان
فيما سبق غنيه عن ذكره اما متاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه فانهم لا يثبتون له عز وجل صفه
حقيقيه بل سلوبا واضافات ويسمون له اسما بحسب كل اضافه اسما وبحسب كل سلب اسما فيجعلا
مسمون اسم القادر والعالم والحي مثلا للباري سبحانه وتعالى لكون ذاته ماخوذه مع اضافه لا لانها
قامت بها صفه ومن ثم قال ابن سينا اذا قيل له قادر فهو تلك الذات ماخوذه باضافه صحه وجود

الكل عنه الصحه التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص يريد انه اذا قيل له قادر كان معناه الذات
من حيث لزوم الكل له لا من حيث انه فاعل بالاختيار واذا قيل له عالم فذلك لانه مبدا الماهيات
وعنه يفيض وجودها واذا قيل له حي عني به موجود لا يفسد فالرب عز وجل عنده دائر دهر الهيه
واما عند المعتزله من سلف الامه وخلفها فانهم اثبتوا له سبحانه وتعالى من الحيوه والعلم والقدره والا راده
ما تبادر منها عند سماعها الى ذهن النبي واصحابه الذين انزل عليهم وفهم القرآن كالتمكن من الفعل
والترك على سبيل البدل المتبادر من القدرة وكالقصد المتبادر من الارادة وكادراك الشي على
ما هو عليه المتبادر من العلم وكالمعنى الذي به يتمكن من قام به من ان يعلم ويقدر والمتبادر من الحيوه
فان هذه المعاني هي المتبادره الى اذهاننا عند سماعنا هذه الالفاظ ونحن جازمون بانها لم ينقل عن
مدلولاتها التي كانت في زمن الصحابه الى مدلولات اخر ثم اثبت القاضي ابو بكر ومن تبعه هيئه
اخرى للموصوف بالعلم والقدرة والحيوه معلوله لهذه الصفات عبر عنها بالحال وحدها بانها
صفه لموجود ليست في نفسها لا موجوده ولا معدومه فجعل العلم غير العالميه والقدره غير القادريه
والحيوه غير الحيه واما المعتزله فالمتفلسفه في نفي الصفات واثبات السكون والاضافات والقاضي
واتباعه في اثبات الهيات ثم هم مختلفون فيما بينهم فقال ابو هاشم لا نعلم الاحوال ولكن نعلم الذات
عليها وهذا قول باطل بان ما لا يتصور في نفسه لا يمكن التصديق بثبوته لغيره وسلم ابو علي الجبائي انها
معلومه فعلى هذا لا خلاف في المعنى بينه وبين نفاة الاحوال منا الذين يجعلون العلم اضافه محضه
فان نفاة الحال على قسمين منهم من يجعل العلم عباره عن التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم ولم يثبت
شيئا آخر ومنهم من يجعل العلم صفه حقيقيه قايمه بالعالم لها تعلق بالمعلوم واما مثبتوا الاحوال
منا فالخلاف بينهم وبين المعتزله محقق لانهم زعموا ان عالميه الله تعالى معلله بالمعنى القايم به وهو
العلم فاثبتوا امرين غير الذات ثم ان جعلوا للعالميه تعلقا بالمعلوم فقد اثبتوا ثلثه امور وان اثبتوا
للعلم تعلقا آخر فقد اثبتوا اربعه امور والمعتزله لا يثبتون الا امرا واحدا والحاصل ان المتفلسفه
لا يثبتون صفه ولا حالا ومثبتوا الاحوال منا يثبتونهما والمعتزله يثبتون الاحوال دون الصفات
والباقون يثبتون الصفات دون الاحوال والدليل على وجود الصفات وانها زايده على الذات
وجوه احدها قوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وقوله تعالى هو الرزاق ذو

راده

ذو القوة وهي القدرة فلا يجوز نفي ما اثبت الله تعالى لنفسه الوجه الثاني ان هذه الاسامي مشتقة
من المعاني والاسامي المشتقة من المعاني اذا اطلقت على ذات فانما يراد بها اثبات ماخذ اشتقاقها
لا يعرف الذات كما في اسم المتحرك والساكن والمتكلم فاطلاقها على الله سبحانه وتعالى لا لاثبات ماخذ
اشتقاقها بل بطريق العلم واللقب نوع من الهزء والسخرية كالاعمى يسمى بصيرا والزنجي يسمى ابيض تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا الوجه الثالث ان اقتضاء الوصف للصفة كاقتضاء الصفة للوصف كالكلام
والارادة لا يكون بدون المتكلم والمريد اجماعا الرابع ان الموصوف لنفسه لا لمعنى ورا ذاته ليس من
شرطه كون الموصوف حيا كالموجود والحادث فلو كان عالما قادرا لنفسه وجب ان لا يشترط حيوة
الموصوف بهما وهم شرطوا ذلك الخامس انا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته
عالمة وهذا يوجب التغاير السادس انا بعد معرفة انه موجود واجب الوجود لذاته نفتقر في معرفة
كونه تعالى عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم السابع ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة
القدرة ولحقيقة الحيوة فلو كان الكل عبارة عن ذاته لزم القول بان الحقائق الثلث حقيقة واحدة وذلك
باطل بالبديهة فثبت بما ذكرنا ان له علما وقدرة وان كونه تعالى عالما قادرا امرا زايدا على ذاته واما
قول اصحاب ابي هاشم ان هذا الزايد لا نزاع في اثباته ولكنه صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة
وانما تعلم الذات عليها فهو مذهب اختاره ابو هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد قال الامام وهو
في غاية الضعف لوجوه منها ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفة لما امكنكم
ان تحكموا عليها بانها غير معلومة فهذا قول يودي اثباته الى نفيه فيكون باطلا ومنها انا نعلم
كون الذات موصوفة بها فلولا انا تصورناها وعقلناها لما امكننا ان نحكم بكون الذات موصوفة
بها ومنها انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية والصفة المسماة بالقادرية وتعرفون ان باعتبار
صفة القادرية يصح الايجاد وباعتبار صفة العالمية يصح الامتياز والاحكام فلولا انكم تصورتم هذه
الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز واحتج منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة
فقد عولوا على حرف واحد وهو ان ذاته سبحانه واجبة لذاته فلو اتصفت بصفة لكانت تلك الصفة
اما واجبة او ممكنة لذاتها والاول باطل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد ولان
الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته والثاني ايضا باطل لانها اذا

كان

كانت ممكنة لذاتها افتقرت الى موثر ولا موثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة
معا وهو محال وهذه الشبهة قد سبقت لقدماء الفلاسفة في انكار كونه سبحانه عالما وسبق جوابها
واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه اولها عالمية الاله صفة واجبة لانها غير مفتقرة
الى الموجد والمخصص والواجب لا يعلل لان الافتقار الى العلة انما يكون لاجل ترجح وجوده على عدمه ان ٢
لاجل تلك العلة فاذا كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا وجب كونه غنيا عن العلة والجواب
ان اريد بان الواجب لا يعلل انه لا يفتقر الى موجد يوجده فمسلم وافتقار عالمية الله تعالى الى علة ليس
ليس من هذا القبيل فان علة ليس بموجد لعالميته وان اريد بكونه لا يعلل ان وجوده لا يستلزم وجود
شي آخر فممنوع كما يجي في المسئلة التي تلي هذه ان شا الله تعالى وبانكم جعلتم في هذه الشبهة كون العالمية
واجبة علة لكونها غير معللة مع ان كونها غير معللة واجب عندكم فقد ناقض كلامكم وبانكم تعتقدون
انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا اربعة وهي الوجودية والحيية والعالمية والقادرية
وهذه الاحوال الاربعة واجبة الثبوت لله تعالى ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة فقد كذبتم في
قولكم الواجب لا يعلل الشبهة الثانية لو كان علم الله تعالى امرا زايدا على ذاته لكان الله تعالى
محتاجا في ان يعلم الاشيا ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله تعالى محال والجواب ان اريد
بهذا الاحتياج انه في ان يعلم ويقدر لا ينفك عن علم وقدرة لاستلزام العالمية والقادرية العلم
والقدرة فليس ذلك بمحال فان ذاته عز وجل مستلزمة لصفات الكمال ولوازمها وان اريد بالاحتياج
شي آخر فنسوه الشبهة الثالثة المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلا في الحيز المعين
تبعا لحصول محله فيه فالحال انما يتميز عن المحل بسبب ان الحال حاصل في ذلك الحيز على سبيل التبعية
والمحل حاصل فيه على سبيل الاصالة وذات الله عز وجل غير مختصة بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل
هذا التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه وحينئذ لم يكن جعل احدهما موصوفا
والآخر صفة اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له وذلك محال ولما
كان القول بقيام الصفات بذاته يفضي الى هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفة بذاته محالا والا ٢
والجواب بان تفسير حلول الصفة في الموصوف بما ذكرتم باطل لما سبق في العلم الكلي وان سلم فبعد
تسليم ان ذاته غير مختصة بالمكان والجهة نقول فلم لا يجوز ان يكون احدهما بان يكون الذات والآخر الصفة

اولى من العكس ان ارادوا انا لا نعرف بانه حصلت تلك الاولوية فنسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا به
عدمه في نفسه وان ارادوا عدم الاولوية في نفس الامر فممنوع لان الذات والصفة حقيقتان مختلفتان في
الماهية فلعله حصلت تلك الاولوية لنفس تلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاجله حصلت الاولوية فسقط
هذا الكلام بالكلية الشبهة الرابعة لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات
متشاركين في القدم والقدم وصف ثبوتي لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فاذن الذات
والصفات يشتركان في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم واما ان تتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر او لا
يتميز فان تميزت فما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفة مركبا من هذين
الاعتبارين اعني ما به يشتركان وما به يتباينان ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون
ايضا قديما لان جزء القديم قديم واذا اشترك ذانك الجزآن في القدم فلا بد وان يتباينان باعتبار آخر
وحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان تميز
الذات عن الصفة بماهية مخصوصة بعد اشتراكهما في القدم فانهما يكونان مثلين ويصح على كل واحد منهما
ما يصح على الآخر فلما كانت الذات الها وجب ان يكون الصفة الها فيكون هذا قولا بتعدد الالهة وايضا
اذا كانت الذات والصفة مثلين لم يكن قيام احدهما بالآخر اولى من العكس فيكون الذات صفة والصفة
ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفات القائمة بالذات
مفضيا الى هذا المحال وجب ان يكون القول به محالا واجيب بعد تسليم ان القدم ثبوتي وان مثل
هذا التسلسل محال بانه مشترك الالزام فان قدم الذات يكون وصفا ثبوتيا فيكون مشاركا للذات
للقدم فاما ان يتميز عن الذات باعتبار آخر او لا يتميز الى آخر ما ذكر ولانكم تقولون بالالهية والوجودية
والحيية والعالمية والقادرية القديمات فيكون مشاركة في القدم للذات فاما ان يتميز او لا يتميز
الى آخره والحق ان الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انهما مشتركان في هذا القدم
والاشياء المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكها في لازم واحد والذي يحقق هذا ان الحوادث
مختلفة في الماهيات ومشتركة في كونها حادثة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القدماء الشبهة
الخامسة لو كان الباري تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وحيوته وذاته موجودات
متغايرة فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة وذلك كفر باجماع المسلمين واجيب ان عني بالغيرين

الشيئين المستقلين كالذات والحقيقة فلا نسلم ان الذات والصفات متغايرة وان عنيتم بالغيرين
كل شيئين سواء كانا مستقلين او كان احدهما صفة والآخر موصوفا فلا نسلم ان القول بقدم كل
امور متغايرة كفر الشبهة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة فلا يخلو اما ان يقال انه تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثا قايمة بانفسها
او لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة والاول باطل لان النصارى لا يثبتون ذوات
ثلاثا قايمة بانفسها ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله تعالى بسبب ذلك ولما بطل القسم
الاول ثبت الثاني وهو انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة ولما كفر
النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلاثا فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشيا
فكان كفرهم اعظم من كفر النصارى واجيب بانهم اثبتوا صفات هي في الحقيقة ذوات الا ترى انهم
جوزوا انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله تعالى الى بدن عيسى فتكون مستقلة بنفسها والصفات
ليست كذلك لانهم وان سموها صفات الا انهم قايلون في الحقيقة بكونها ذوات ومن اثبت كثرة في
الذوات المستقلة بانفسها فلا شك في كفره اما من اثبت كثرة في الصفات فلم قلتم انه يلزمه
الكفر وللمعتزلة شبهة اخرى في نفي صفة العلم خاصة منها لو كان له علم لكان مماثلا لعلمنا في
الحقيقة اذا تعلقا بمعلوم واحد لاستوائهما في التعلق ويلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى
ومن قدم علم الله تعالى قدم علمنا وذلك باطل واجيب بان هذا التعلق من لوازمهما والاشترا ك
في اللوازم لا يدل على تماثل الملزومات فان الاشيا المختلفة في الماهية لا يمتنع في العقل اشتراكها
في لازم واحد ثم لو كان علم الله تعالى مثلا لعلمنا لم يلزم من هذا القدر التساوي في الحدوث والقدم
فان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغايب دايم مع تشاركهما عندهم في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون
الامر في العلم كذلك الشبهة الثانية معلومات الله تعالى غير متناهية فلو علمها بعلم فاما بعلم واحد
او بعلوم متعددة متناهية او غير متناهية والاول باطل لما سبق في الطبيعي من وجوب تعدد
العلم بتعدد المعلوم والثاني ايضا باطل لان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم ان يكون المعلوم
بكل علم اشيا كثيرة وقد قلنا انه لا يجوز والثالث ايضا كذلك لان وجود ما لا نهاية له محال لان
كل عدد موجود قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود متناه

فلا لابد له بسمع وجود وقد سبق تقرير ذلك في العلم الكلي والجواب ان هذه الشبهه بتمامها وارده
عليهم في العالميه فما هو جوابهم فهو جوابنا الشبهه الثالثه لو كان عالما بالعلم فاما ان يعلم ذلك العلم
بنفس ذلك العلم او بعلم آخر والاول باطل لان العلم نسبه بين العالم والمعلوم فلو علم بنفسه لكان نسبه
بين العالم وبين نفسه وهو محال وهذه ايضا وارده عليهم في العالميه الشبهه الرابعه لو كان عالما بعلم
لكان ذا علم ولو كان لحصل فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وذلك محال وعورض بالآيات الداله
على اثبات العلم وهي اربعه قوله تعالى انزله بعلمه ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشي من علمه ان الله عنده
علم الساعه وللمعتزله ايضا شبهات في نفي صفه القدره خاصه الاولى لو كان قادرا بالقدره لوجب
ان لا يقدر على خلق الجسم والثانيه معلومه واما الاولى فلان القدره في الشاهد مختلفه وهي مع
اختلافها مشتركه في انها لا تصلح لخلق الجسم والثانيه معلومه واما الاولى فلان القدره في الشاهد
وهذا الحكم المشترك لابد من اسناده الى وصف مشترك ولا مشترك بينها الا كونها قدرا فلو
كانت له قدره لوجب ان لا تصلح لخلق الجسم واجيب اسناد هذا الحكم الى خصوصيه ماهيه كل واحد
من تلك القدر واقصى ما في الباب انه يلزم تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه الا ان هذا
عندكم غير ممتنع سلمنا انه لابد من تعليل الاحكام المتساويه بوصف مشترك فلم قلتم انه لا مشترك
بينها الا كونها قدرا ولم لا يجوز ان يقال هذه القدر مشتركه في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق
الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يندرج فيه القدره القديمه ويندرج فيه جميع القدر الحادثه واقصى
ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف لكن السايل يكفيه مجرد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدليل
الذي تمسكت به الاشاعره في جواز الرؤيه فانهم قالوا الجوهر والعرض يشتركان في صحة الرؤيه
فلابد من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين العرض
الا الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العله فتعين الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح
رويته فان صح هذا الدليل لزمكم القطع بجواز الرويه على الله وانتم لا تقولون به الشبهه الثانيه
القدره في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شي منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدره في الغايب لكانت تلك
القدره اما ان يكون مثلا لهذه القدره الموجوده في الشاهد او مخالفه لها فان كانت تلك القدره
مثلا لهذه القدره ثم ان هذه القدره لا تصلح لخلق الجسم وجب ايضا في تلك القدره الغايبه ان لا تصلح

لخلق الجسم وان كانت تلك القدره مخالفه لهذه القدره لم يكن مخالفتها لهذه القدره اشد من مخالفه
بعض هذه القدر لبعض فلما كانت هذه القدر مع ما بينها من المخالفه لا يصلح شي منها لخلق الجسم فكذلك
تلك القدره الغايبه وجب ان لا تصلح لخلق الجسم واجيب بانها مخالفه لهذه القدر قوله ليست مخالفه
تلك القدره لهذه القدر اشد من مخالفه بعضها لبعض كلام ركيك فان بتقدير المخالفه جاز ان يكون
لتلك القدره الغايبه خصوصيه لا توجد في شي من تلك القدر الموجوده في الشاهد فتكون تلك
القدره صالحه لخلق الجسم ولم يكن غيرها صالحا لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال يبطل ما ذكرتم
المسئله السادسه صفات الاله اللازمه له عز وجل كحياته ولوازمها واجبه الثبوت باعيانها
لا ان ذاته واجبه الثبوت بعينها وقال الفخر الرازي ليس شي من الصفات والاحكام والاحوال
كالحيوه والعلم والقدره والحييه والعالميه والقادريه والحكم على الله اي الخبر عنه بانه حي عالم قادر
واجب الثبوت بعينه بل هي ممكنه الثبوت في نفسها واجبه الثبوت نظرا الى ذات واجب
الوجود وهذا كلام ممنوع بل باطل بل الصفات ملازمه للذات لا يمكن وجود الذات بدون
صفاتها اللازمه ولا وجود الصفات اللازمه بدون الذات وكل منها لازم للآخر ملزوم
له ودعوى المدعي ان الذات واجبه الوجود دون الصفات وانما تجب الصفات نظرا الى
وجوب الذات ممنوع باطل وهو بمنزله قول من يقول الصفات واجبه دون الذات وانما
تجب الذات نظرا الى وجوب الصفات سوا فسر الواجب الوجود بالموجود بنفسه او بما لا
يقبل العدم او بما لا علة له ولا علة فاعله له او نحو ذلك وانما يفترقان اذا فسر الواجب بالقايم
بنفسه والملازم بالقايم ولا شك ان تفسيره بذلك باطل ووضع محض وغايته منازعه لفظيه
لا فايده فيها المسئله السابعه الاله سبحانه وتعالى سميع بصير خلافا لمتاخري الفلاسفه لنا
القران اني معكما اسمع وارى والسنه واجماع العقلا فمنكرها كافر ولان السمع والبصر من صفات ت
الكمال وضدهما من صفات النقص وايضا كيف نعبد من لا يسمع ولا يبصر وقد قال ابرهيم لابيه
يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا وقال لابيه وقومه ماذا تعبدون قالوا
نعبد اصناما فنظل لها عاكفين قال هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون قالوا
بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو

لي الا رب العالمين لا به واحتج المنكرون بوجهين احدهما لو كان سميعًا بصيرًا لكان سمعه
وبصره اما قديما او محدثا والثاني باطل لانه لو كان قديمًا لراي العالم المعدوم في الازل وسمعه
ورؤيه المعدوم وسمع المعدوم محال ولو كان سمعه وبصره محدثا لكان محلا للحوادث وهو محال
واجيب بالمنع ولا يلزم رويه المعدوم ولا سمعه لان السمع والبصر صفتان معدتان لادراك
المسموعات والمبصرات عند وجودها فاذا وجدت سمعها وراها والتغير على هذا انما وقع في تعلق
السمع والبصر بالمسموع والمبصر لا في نفس السمع والبصر واجيب ايضا بالحدوث وكونه محلا للحوادث
لازم لاكثر الطوايف كما سبق الوجه الثاني السمع والبصر في الشاهد لا يحصلان الا عند تاثر الحاسه
بهما اما نفس التاثر او مشروطان به وتاثر الحاسه من صفات الاجسام واجيب بوجهين احدهما
ان السمع والبصر ليسا نفس تاثر الحاسه لما سبق في الطبيعي ولا مشروطين به وبمجرد الاقتران
لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحيوه في الشاهد لا تحصل الا مع الجسميه والمزاج وليست كذلك
عندكم في الغايب الوجه الثاني ان القرآن وردهما واجمعت الامه ودل الدليل القطعي على
اثباتهما وما ذكرتم من الشبهه لا تقاوم ذلك واعلم ان متاخري الفلاسفه والمجسمه اتفقوا على
انما ليس بجسم فهو لا يسمع ولا يبصر ثم قال المجسمه الباري يسمع ويبصر بالكتاب والسنه والاجماع
والدليل لكل المقدمات فهو جسم وقالت الفلاسفه هو ليس بجسم لما سبق فهو لا يسمع ولا يبصر
وقال غيرهما ما ليس بجسم قد يسمع ويبصر فلا يلزم من كونه يسمع ويبصر ان يكون جسمًا تفريع اختلف
القايلون بانه سميع بصير فالحق ان السمع والبصر معلومان والكيف مجهول وليسا نفس العلم
بالمسموعات والمبصرات والا لكنا سامعين الان قول نوح عليه السلم اعبدوا الله ومبصرين
صنعه للفلك لا عالمون بتلك المسموعات والمبصرات وايضا اذا نظرنا الى وجه زيد نظرا
بالاستقصا ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصوره علما خاليا عن الشك
والشبهه فاذا فتحنا العين مره اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبديهه حصول تفرقه بين الحالتين
فهذه الحاله الزايده الحاصله عند النظر الى ذلك المري امر مغاير للعلم الذي كان حاصلا
حال تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم وليسا ايضا
نفس تاثر الحاسه اما الابصار فلما سبق في الطبيعي للمتكلمين من انا اذا فتحنا العين ولنا

ثر نصف كره العالم دفعه وحصول هذه الصوره العظيمه في الجسم الصغير محال ومن المعلوم ان موضع التا
ثر ليس الا سطحه فعلمنا ان الابصار حاله مغايره للعلم ومغايره ايضا لتاثر الحاسه واما السماع فلما
سبق عنهم ايضا من ان القوه السامعه لو كانت لا تسمع الا ما تصل الى سطح الصماخ من الصوت
به الحادث بسبب تموج الهوا الحاصل بسبب قرع او قلع كما زعم الفلاسفه لما كان الانسان يميز بقوته
السامعه انه يسمع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانا اذا كان لا يحس الا ما
سه وصل اليه وجب ان لا يحس بتلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر فان القوه اللامسه والذا
يقه لما كانتا لا تدركان الا ما تصل اليهما لا جرم لا تدركان الجهه التي وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت
القوه السامعه تميز بين جهه وجهه علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجدت الاصوات
مسـ لا انما تصل الى سطح الصماخ من الاثر الحادث عن تموج الهوا ان السمع مغاير للعلم ولتاثر الحاسه فرع
بان اتفق اهل السنه على ان المعدوم يستحيل ان يرى ولم يصر الى تجويز رويه المعدوم احد من
المتكلمين الا اصحاب ابي الحسين ابن سالم من اهل البصره فقالوا ان الباري سبحانه يرى المعدوم
الذي سيوجد وهذا باطل لوجوه احدها ان الرويه تعتمد الوجود كما سياتي في مسله انا
سنرى ربنا عز وجل الثاني ان المعدوم ليس بشي الثالث لو راى المعدوم لراه معدومًا
وما لان رويته اياه موجودا غلط وجهل ثم اذا اوجد وجب ان يراه موجودا والا لعاد حينئذ
الغلط والجهل وعلى هذا التقدير يلزم التغير والتجدد وهو عنده محال فان زعم ان التغير في
تعلق البصر بالبصر لا في نفس البصر لزم ان يكون الباري متصفا بالصفه الثبوتيه وما اظنه
يقول به ولا مخلص له الا بان ينفي عنه البصر والمبصريه ولا يثبت الا التعلق الحاصل بين الرائي
والمري والله اعلم المسله الثانيه الاله سبحانه وتعالي متكلم دل على ذلك الكتاب والسنه
واجماع الامه فالمنكر له كونه متكلما معلوم لكل عاقل ذي قلب سليم والكيف مجهول لا يعلمه الا من
سمعه منه وغيرهم لا برهان لهم به انهم ان يتبعون الا الظن وقالت الاشاعره كلامه معنى
واحد قايم بذاته مغاير لعلمه وارادته وهو طلب فعل او طلب ترك او الحكم بنفي او اثبات
وقالت المعتزله اذا اراد الله شيا او كرهه او حكم به خلق الاصوات المخصوصه في جسم من الاجسام
التي لا يصح ان تتصف بالكلام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالي مريدًا لذلك الشي او كارهًا

له او حالا به بنفي او اثبات فكلامه على هذا هو خلقه لتلك الاصوات الا ان الخلق عندهم نفس المخلوق
فيكون كلامه اذن هو تلك الاصوات فلهذا قالوا بان كلام الله مخلوق لان تلك الاصوات
مخلوقة ومنعوا ان يقوم بذاته طلب او حكم وقالت الكراميه ومن تبعهم كلامه لفظ قايم بذاته وهذا
منتهى كلام الامام احمد رضي الله عنه قال الامام احمد في روايه يعقوب والمروذي تكلم الله بصوت
وذكر الحديث اذا تكلم الله بالوحي سمع صوته اهل السما فالاشاعره والمعتزله متفقون على ان اللفظ
لا يقوم بذاته وانه مخلوق واختلفوا في قيام المعنى به فنفاه المعتزله كدابهم في نفي الصفات
واثبته الاشاعره واتفق الاشاعره والكراميه على ان الكلام يجب ان يقوم بذاته عز وجل واختلفوا
في ذلك الكلام فقال الاشاعره هو المعنى وقالت الكراميه هو اللفظ واتفق الكراميه والمعتزله
على ان كلامه يجب ان يكون اصواتا وحروفا واختلفوا بعد ذلك فقال الكراميه هو قايم به وقال
المعتزله هو مخلوق في غيره واحتج الاشاعره والكراميه بوجوه احدها لو لم يقم الكلام به لم
يطلق عليه متكلم اذ لا يسبق اسم الفاعل لشي والفعل غير قايم به ودليله الاستقرا واعترض
بان القايل للفاعل باعتبار القتل وهو للمفعول ورد بان الفعل السابر وهو للفاعل قالوا ا
اطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو غير قايم به لان الخلق هو المخلوق كما حي ولا مخلص
للاشعري عن هذا وقول بعض اصحابه ان الخلق هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال
الفعل فلما نسب ليصح الاستقاق ليس بشي لانه يقتضي ان اطلاق الخالق عليه عنده مجاز
الوجه الثاني لو قيل له متكلم باعتبار خلقه الكلام في جسم لقيل متحرك وصايم ومصل وزان
وغير ذلك باعتبار خلقه هذه الاشيا في جسم وليس فليس والتزمه المعتزله فلذلك جعلوا
خالق الحركه والصيام والصلوه والزنا هو العبد الوجه الثالث لو صح اتصافه بكلام يخلقه
في غيره لاتصف بكل ما يخلقه من الاعراض والتالي باطل لان الصفه اذا قامت بمحل عاد حكمها
على محلها واشتق اسم الفاعل منها لمحلها دون موجدها كالحيوه والعلم والقدره والسمع والبصر
والحركه فان قيل ما يخلقه في غيره ان كان لا يمتنع اتصاف المحل به فهو صفه للمحل كالسواد والبياض
والكلام في الحي وان امتنع اتصاف المحل به كان صفه للموجد كالكلام في الجماد واجيب بمنع امتناع
اتصاف الجماد بالكلام اذا قبل الكلام ووجد فيه وانما يستحيل وصفه بالكلام اذا لم يقبل الكلام ك

واستحال وجود الكلام فيه وايضا ان كان المصحح للاتصاف هو المحليه وجب ان يكون المتصف
بالصفات هو المحال دون الموجد وان كان المصحح هو الايجاد وجب ان يكون المتصف بالصفات
هو الموجد فاما الاتصاف بها للموجد تاره وللمحل اخرى فتحكم بلا دليل ومعرفة بدون الفرق
على ان كلام المعتزله منقوض فانهم قالوا في مسله خلق الافعال لو كان افعال العباد من الكفر والا بمان
والطاعه والعصيان مخلوقه لله تعالى لكان المتصف بهذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحيه
اتصاف العباد بهذه الصفات الوجه الرابع فعل العبد مخلوق له عندكم فالكلام القايم بجبريل
والنبي عليهما السلام مخلوق لهما فلا يكون للباري متكلما باعتباره فلا يكون متكلما اصلا لانه لم يقم
به ولم يخلقه ولا مخلص عن هذا الا بان يشترطوا في الجسم المخلوق فيه الكلام ان يكون غير عاقل
كاللوح المحفوظ والشجره فيسمعه الملك او النبي فيبلغه الى من امر بتبليغه واحتج الاشاعره
والمعتزله بانه لو قام بذاته الاصوات المخصوصه والحروف المركبه لكان جسما لان الصوت عبارة
عما يحدث عند حصول قلع او قرع والحرف كيفيه تعرض للنفس في اخر زمان حبس النفس واول
زمان اطلاقه وذلك لا يكون الا في جسم ورد بتسبيح الحصى اذ لا قلع ولا قرع ولا نفس وان من شي
الا يسبح بحمده على ان للكراميه منع الثانيه واحتج المعتزله والكراميه بانه متكلم حقيقة فالمشتق
منه هو الكلام حقيقه والمعنى النفساني ليس بكلام حقيقه لان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف ف
يصح ان يقال انه لم يتكلم وصحه النفي دليل المجاز ولان الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ لا بالمعنى
النفساني وعورض بوجوه احدها قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وما كانوا
كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وهو صدق فوجب ان يكونوا كاذبين في كلام
آخر وما هو الا الكلام النفساني الثاني ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال زورت في نفسي
كلاما فسبقني اليه ابو بكر الثالث قول الاخطل ان الكلام لفي الفواد وانما جعل
اللسان على الفواد دليلا واجيب عن الاول بمنع انهم اخبروا ان محمدا رسول الله وانما اخبروا
عن انفسهم بانهم يشهدوا انه رسول الله وكانوا كاذبين في شهادتهم وعن الثاني بان تسميه عمر والاخطل
المعنى النفساني كلاما لا يوجب ان يكون حقيقه واحتج المعتزله ومن قال بقولهم بانه لو قام
المعنى بذاته لزم وصفه بالصفه السوتيه ولو قام اللفظ به لوجب ان يكون جسما فتعين ان يكون

كلامه لفظا فاما نعم لان الكلام حقيقة في اللفظ واجيب بالتزامهما وبان الكلام حقيقة في المعنى القائم بالنفس واحتجوا ايضا بالافعال فقالوا انه عدل ومحسن بعدل واحسان تقوم بغيره فكذلك هو متكلم بكلام يقوم بغيره وهذا حجة على من سلم الافعال لهم كالاشعري ونحوه ممن يقول الخلق هو المخلوق والله اعلم

فائدة تكليم الله عز وجل البشر اما وحي او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم ولا خلاف في ذلك نعم ربما حصل الاختلاف في تفسير ذلك على حسب الاختلاف المتقدم في معنى الكلام قال الاشاعرة الا وحيا بان يلقي المعنى القائم بذاته في حقيقة البشر او من وراء حجاب بان يسمعه كلامه النفسي من غير ان يراه كما اسمع الله موسى عليه السلام كلامه النفسي او بان يخلق كلاما في جسم كشجر ونحوها دال على المعنى القائم بذاته فيسمعه البشر او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء بان يلقي المعنى القائم بذاته في حقيقة الملك او يسمعه اياه او يخلق كلاما في جسم دالا على المعنى القائم بذاته فيسمعه الملك فيوحي الى البشر باذن الله ما يشاء بان ينفث في روع البشر او يتكلم بكلام يخلقه الله فيه يسمعه البشر دال على ذلك المعنى اما كصلصلة الجرس او غيرها والمعتزلة الا وحيا بان يلهمه ان ربه اراد الشي او كرهه او حكم بنفيه او باثباته او من وراء حجاب بان يخلق في جماد كلاما دالا على ان الرب اراد الشي او كرهه او حكم بنفيه او باثباته فيسمعه البشر كما سمع موسى الكلام من الشجر او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء بان يلهم الملك انه اراد او كره او حكم او يخلق كلاما في جسم لا يصح منه الكلام دالا على انه اراد او كره او حكم فيسمعه الملك فيوحي الى البشر بكلام كصلصلة الجرس او غيرها والكرامية ومن قال بقولهم الا وحيا بان يلقي في قلبه كلامه او من وراء حجاب اي من غير ان يراه البشر او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء بان يخلق كلامه في جماد فيسمعه الملك او يسمعه الله اياه بنفسه فيوحي الملك الى البشر بكلام كصلصلة الجرس او غيرها بنفث في روعه او يسمعه اياه وللمعتزلة والاشاعرة في المسلة تشانيع منها قالت المعتزلة للاشاعرة انكم تقولون ان القران لم ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفة لا تزايل الموصوف وهذا التشنيع لازم لمن زعم من المعتزلة ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه ومنها قالت الاشاعرة لعامة المعتزلة ان كان عين ما نقرا او احدنا كلام الله تعالى وفعل العبد فهذا قول بالفعل بين الفاعلين والمقدور بين القادرين وهم ابى

ذلك وان قالوا ان هذه القراة الموجودة بقوته وقصده واختياره ليست بفعل العبد فقد شدوا على انفسهم طريق اثبات الفعل للعباد وان قالوا انه فعل العبد وكلامه وليس كلام الله فقد تركوا مذهبهم فيقال لهم اذن كلام الله ما هو فان قالوا كما قال ابو الحسين البصري هذا كلام الله تعالى بمعنى ان الله تعالى اول من تكلم به كما في الاحاديث والاشعار والرسايل والقصايد كان هذا دليلا على انهم يعتقدون ان كلام الله تلاشى واضمحل ككلام المخلوقين وهذا مثل كلامه لا نفس كلامه تنبيه قال القرآن العزيز على راي الكرامية ومن قال بقولهم هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهو نفس كلام الله تعالى وعلى راي الاشاعرة والمعتزلة هو الكلام المخلوق للاعجاز بسورة منه الا انه عند الاشاعرة دال على كلام الله الذي هو معنى قايم بذاته وعند المعتزلة ان كان في جماد فهو نفس كلام الله وان كان فيما يصح منه الكلام فهو مثل كلام الله لا نفسه ويقال له كلام الله لانه اول من تكلم به اي لانه اول مباشرة خلقه في اللوح المحفوظ او في جماد غيره فلا فرق بين الاشاعرة والمعتزلة الا ان الاشاعرة يجوزون قيام المعنى بذات الله عز وجل والمعتزلة لا يجوزونه والفرق بين الاشاعرة والكرامية ان الكرامية يجوزون قيام اللفظ بذاته والاشاعرة لا يجوزونه والاشاعرة يجعلون المعنى القايم بالذات مغايرا للعلم والارادة بخلاف الكرامية التفريع اتفق القايلون بالكلام النفسي على انه قايم بذات الله عز وجل قالوا لانه صفته والصفة تجب ان يكون قايمة بالموصوف ولانه نوع كالـ ويحقق المطلوب ان الامة اجمعت على تسمية ما في المصحف كلاما وعلى ما يقراه القاري ايضا واعترف الخصم بان كلام الله تعالى شي واحد وله حقيقة واحدة والحروف المكتوبة تخالف الاصوات المقطعة بحقيقتها فلو كانت الحروف كلاما حقيقة لم تكن الاصوات كلاما وكذلك على القلب ومع هذا سمي كل واحد منهما كلاما ولا مناسبة بينهما الا من حيث الدلالة فعلم انه انما سمي كل واحد منهما كلاما لدلالته على الكلام الذي هو القايم بالذات قالوا وهذا هو معنى قول سلفنا الصالح القرآن مكتوب في مصاحفنا مقرو بالسنتنا محفوظ في صدورنا غير حال فيها اي الكتابة الدالة والقراة الدالة وحفظ الالفاظ الدالة في هذه الحال لا المقرو والمكتوب والمحفوظ كما يقال الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محاربنا مكتوب على هذه الكاغد ولم يرد بذلك حلول ذاته في الالسنة والمحاريب والكاغد الفرع الثاني واتفقوا ايضا على انه قدم لانه لو كان محدثا لكان اما قايما به او بغيره او لا في محل والاول

باطل لامتناع كونه محلا للحوادث والثاني والثالث كذلك لان الكلام صفته ويستحيل ان يحصل
معنى الشي ونعته لانه اولى بغيره ولم يخالف في ذلك الا ابن سعيد فانه قال القديم هو القدر المشترك
وانما يتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فيستحيل وجوده واعترض
من نفي القدم بوجوه سمعيه وبوجوه عقليه اما النقليه فمنها ان القران ذكر لقوله تعالى ص
والقران ذي الذكر وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك وكل ذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ومنها قوله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون والتمسك به من ثلاثة اوجه احدها جعل قوله جزاء للاراده والجزاء لابد ان يكون
متاخرا عن الشرط فيكون القول حادثا الثاني ان الفا للتعقيب فيستدعي ان يكون المكون عقيب قوله
كن من غير فصل ولا تراخ والمتقدم على الحدث بزمان واحد يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن محدثا
الثالث ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد ولها بدايه ونهايه
فيكون محدثه فيلزم ان يكون قول الله محدثا ومنها قوله تعالى واذ قال ربك للملايكه وكلمة اذ ظرف زمان
فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكلما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا
فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا ومنها قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت وانا انزلناه
قرانا عربيا وهذا يدل على ان القران مركب من السور والايات والحروف والعبارات ويدل على
ان كلام الله تارة يكون عربيا وتارة يكون غيرها ودل ذلك يدل على انه محدث مخلوق ومنها كلام الله
مسموع بدليل قوله عز وجل وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع ليس
الا الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثه فيلزم القطع بان كلام الله
محدث ومنها اجمعت الامه على ان القران معجز لمحمد صلى الله عليه وسلم ودل العقل على ان المعجز يمتنع ان
يكون قديما بل يجب ان يكون محدثه والا لكانت المعجزه سابقة على الدعوي وحينيذ لا يكون لها اختصاص
بالدعوي فلا يكون دليلا على صدق الدعوي واذا ثبت ان القران معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت
ان القران محدث فانهم اجمعوا مع ذلك على ان القران واحد لزم القطع بان كل ما كان قرانا فهو محدث
ومنها ان القران موصوف بكونه منزلا ومتلوا وذلك يستدعي كونه محدثا وجواب الاولين عن هذه الوجوه
كلها شي واحد وهو صرفها الى الحروف والاصوات ولا نزاع في حدوث القران بهذا المعنى وانما النزاع في

حدوثه بمعنى آخر واما الوجوه العقليه فاحدها ولاجله قال ابن سعيد القديم هو القدر المشترك وانما
تتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا فيما لا يزال ان القران سوا قلنا انه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا
انه معنى قايم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه ما كان في الازل مامور ولا منهي فلو حصل
الامر والنهي من غير حضور المامور والمنهي كان هذا سفها وجنونا والدليل عليه ان الواحد منا اذا جلس
في بيت وحده وقال يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد قضى كل عاقل عليه بكونه مجنونا
وما كان كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان يقول يا موسى اخلع نعليك
مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن هذه الاشيا لكان ذلك
الخبر اما ان يكون المقصود منه اخبار نفسه او اخبار غيره او لا اخبار نفسه ولا اخبار غيره اما اخبار
نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غيره فهو جنون واما ان لا يكون هذا ولا ذاك
فهو محض العبث والسفه فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشخاص ص
الذين سيحدثون في لا يزال لانه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق فيما لا يزال وايضا
السر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر وينهى حال حيوته كل من سيوجد بعده الى قيام القيمه فثبت
ان تقدم الامر على المامور غير ممتنع اجيب بان القدرة صفة تقتضي التعلق بمقدور ووجود المقدور شرط
في تعلقها لا في تحققها بخلاف الامر فانه عبارة عن الطلب ويحقق وجود الطلب مع انه ليس هناك من
يطلب منه شي محال في العقول بل العزم على الطلب قد يتقدم مثل الواحد منا اذا علم انه سيوجد
له ولد فانه يعزم في الحال على انه اذا وجد ذلك الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلوم والادب
فاما ان يقال انه قبل وجود الولد يطلب منه تحصيل العلم والادب فهذا البته غير معقول واما قوله
ان النبي صلى الله عليه وسلم حال حيوته كان يامر وينهى كل من يوجد بعده الى قيام القيمه فهو مغالطه وذلك
لان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان له امر ولا نهي على الخلق بل هو عليه الصلاة والسلام كان يخبر بان اوليك
الذين سيوجدون بعدي يحدث الله عز وجل عليهم حال وجودهم وكال عقولهم انواعا من الامر والنهي
وذلك الاخبار انما حسن من الرسول صلى الله عليه وسلم لانه حضر هناك من يسمع ذلك ويبلغه الذين
سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك احد يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون
فظهر ان هذا الخيال مغالطه محضه الوجه الثاني انه سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع

كثير من القرآن كقوله انا ارسلنا وانا انزلناه في ليلة القدر وان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فلو كان هذا الاخبار قديما ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شي وقع في زمان قبله وهذا يقتضي ان يكون الازلي مسبوقا بغيره او ان يكون كلام الله كذبا وكل واحد منهما محال فعلمنا ان هذا الاخبار يمنع كونه ازليا فان قيل انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه في لا يزال صار العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي ولم يوجب هذا تغير العلم فلم لا يجوز مثل ذلك في الخبر بان يقال الخبر صفة واحدة يتعلق بوقوع الفعل في المستقبل ثم يتعلق بوقوعه في الماضي ولا يلزم من تغيره تغيرها قلنا ردمنع الاصل ولو سلم فهو مبني على ان العلم صفة لها تعلق لا يلزم من تغيره تغيرها وهذا مفقود في الخبر فان ارسلنا غير نرسل لفظا ومعنى ولا اشتراك بينهما الا في لفظ الخبر الوجه الثالث لو كان كلام الله قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فيكون قوله تعالى لزيد صل صلوة الصبح باقيا بعد ان صلى زيد صلوة الصبح بعد ان مات وبعد ان قامت القيمة وهكذا يكون باقيا ابد الاباد ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما وايضا اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهايه واما ما كان فهذا يقتضي انه زال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه فان قيل قدرته تعالى كانت متعلقة في الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق ولم يستلزم حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام قلنا المنع فان القدرة لو تعلقت من الازل لوجد العالم في الازل وهذا معلوم ولو سلم فتعلق القدرة خارجي لا يلزم من زواله حدوثها بخلاف تعلق الامر فانه من حقيقته والجواب الصحيح للاشاعرة ان الزايل اتيان العبد بما امر به وهو محل التكليف ولا نزاع في حدوثه لا التعلق العقلي الذي هو من حقيقة الامر فانه لم يزل اذا اتى العبد بالفعل المامور به بل هو موجود في الازل وبعد ان صلى وبعد ان مات وبعد ان قامت القيمة الفرع الثالث اتفقوا ايضا على ان الامر يتعلق بالمعدوم في الازل ومرادهم التعلق العقلي لا محل التكليف قالوا لانه لو لم يتعلق به لم يكن الامر ازليا لان التعلق من

حقيقة الامر فيلزم من عدمه عدمه لكنه ازلي الفرع الرابع اختلف القايلون بالكلام النفسي فمنهم من قال كلام الله غير مسموع على العادة الجارية لكن يجوز ان يسمع كلامه على خلاف العادة بطريق كما سمع موسى عليه السلام كلامه عز وجل على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال الاشعري يجوز ان يسمع والاصل عنده ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع وقال الجمهور لا يجوز لانا انما جوزنا رويه كل موجود لانا وجدنا الرويه مشتركة بين الموجودات المختلفة حقايقها فيما سوى مطلق الوجود والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا الوجود اما السمع فانه لم يتعلق بغير الاصوات في الشاهد حتى يفتقر الى علة مشتركة والاصوات كما انها مشتركة في الوجود فهي مشتركة في غير الوجود فجاز ان يكون علة المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع الا الصوت قال ابو اسحاق الاسفرايني من تلامذة ابي الحسن الاشعري هذا مذهب جملة متقدمي اصحابنا وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي فقال ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وكان اختصاصه به لما ان ذلك الصوت مخلوق الله تعالى بلا واسطة كسب الخلق الفرع الخامس اختلف المعتزلة بعدما اتفقوا على ان الكلام هو الحروف المولفة والاصوات المقطعة مكتوبا او مقروا وعند ابنه ابي هاشم المعز وكلام دون المكتوب حتى ان ما في المصحف وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عنده الفرع السادس اتفق القايلون بالكلام اللفظي على ان كلام الله محدث ثم قال الكرامية ومن قال بقولهم هو قايم به وقال المعتزلة هو مخلوق فيما لا يصح ان يتصف بالكلام كاللوح المحفوظ والشجرة واحتجوا على حدوثه بما تقدم من الحجج النقلية والعقلية وقد قال منهم بعد محنة الامام احمد وغيره نفرا ده انه لا اول لقدرته على الكلام كما انه لا اول لقدرته على الفعل اي لم يزل قادرا على ان يتكلم بما شا اذا شا كما انه لم يزل قادرا على ان يفعل ما شا اذا شا وذهب بعض من وجد في المادة السابعة الى قدم نفس الحركة فلزمه مع التجسيم التعطيل للاختيار لان القصد الى ايجاد الموجود محال والفلاسفة انما جوزوا اسناد القديم الى الفاعل لانه عندهم موجب بالذات فمن قال بقدم الحركة ولم يعقل فقد التزم في التعطيل مذهبهم وسلك مسلكهم وانتظم معهم الا انه مجسم والله الهادي تنبيه المراد من قول السلف كلام الله محفوظ في قلوبنا متلو بالسنتنا مكتوب في مصاحفنا هو معلوم بالضرورة وكذلك المراد من قول القايل قل هو الله احد كلام الله وهو مثل قول القايل انما الاعمال بالنيات كلام رسول الله والاول شي حاشا الله باطل كلام لبيد فاذا قيل هو كلام الله

او فعل العبد اذا جا البحث السمج الدال على البدعه والكفر الباطن فان القائلين بوحده الوجود والاتحاد
والحلول يعتقدون ان كلام الانسان هو كلام الله عز وجل ويستندون في اطلاق هذا اللفظ وحمله
على مرادهم قول السلف متلو بالسنتنا ثم ياتون التسليم الفطره ويقولون ما تقراوه هل هو كلام الله
ام لا فان قال لا كفروه وان قال نعم الزموه الاتحاد والحلول او القول بوحده الوجود وكذلك المراد من قوله
عز وجل فاجره حتى يسمع كلام الله معلوم من غير فكر فالبحث عن هذه الاشيا من اسمج المباحث وليس كلما
يعلم يمكن التعبير عنه الا ترى انه لو قيل كيف تشبع اذا اكلت وكيف تروى اذا شربت كان ذلك سمجا
وحرت في التعبير عنه واما قولهم هذا الذي تسمعه من القاري مخلوق او غير مخلوق فجوابه ان فعل العبد
مخلوق وكلام الله ليس بمخلوق المسلة الرابعة الاله سبحانه وتعالى باق عند الكل لان المحوج الى وجوده
اما الامكان او الحدوث ولانه به الحوادث ولانه يمسك السموات والارض ان تزولا ويولج الليل في
النهار ويولج النهار في الليل والمعدوم لا يمسك ولا يولج ثم اختلفوا فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين
الى ان البقا ليس صفه زايده على الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه الى انه صفه زايده
على الذات فان ارادوا ببقايه سبحانه وتعالى استمرار الذات فالخلاف فيه كالخلاف في استمرار ساير الذوات
وقد عرفت ما فيه اثباتا ونفيا في العلم الكلي وان ارادوا به معنى يقتضي وجوده سبحانه وتعالى في الزمن الثاني
فالخلاف فيه ايضا كالخلاف في بقا ساير الموجودات وقد سبق ايضا وتحرير هذا المكان من جانب النفي
ان ذاته تعالى واجبه الوجود لذاته من حيث هي هي وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره
فاستحال ان يقال انه سبحانه وتعالى انما بقي لمعنى قايم به ولا يمكن ان يراد ببقايه نفس وجوده في الزمان
الثاني لان وجوده عند الاشعري غير زايد وبقاوه عنده زايد وست صفات رايت تاخيرها الى الفراغ
من الافعال القسم الثالث في الافعال الاله سبحانه وتعالى كون الكاينات وهو باري ومبدي
وفعال لما يريد وبديع السموات والارض وخالقها وفاطرها دل على ذلك الكتاب وهو متواتر عن الانبيا
بل وما اتفق عليه الايمه وجماهير العقلا وفي الباب مسايل الاولى الخلق والتكوين والفعل ونحو ذلك
معلوم والكيف مجهول وقال متاخرو الفلاسفه معنى خلقه وتكوينه وابداعه وصنعه وفعله استلزامه لمخلوقاته
ومبدعاته وما قالوه معلوم البطلان لكل عاقل اذ لا يقال الشمس خالقه لشعاعها ولا النار خالقه لحرارتها
وكذلك كل ملزوم لا يقال انه خالق او فاعل او مبدع للازمه بل العقلا كلهم المثبتون للافعال الطبيعيه

والاراديه والذين لا يثبتون الا الاراديه ليس فيهم من يجعل ما يلزم الذات مفعولا لها بالاراده ولا بالطبع
تنبيه صفات الذات اللازمه كالحيوه ولوازمها لا يقال انه مفعول للذات او مخلوق له او مصنوع كما لا
يقال الشمس خالقه للشعاع نعم قد يكون للذات تاثير في حصول بعض صفاتها العارضه فيضاف ذلك الى
فعلها كحصول ذلك كحصول العلم بالنظر والاستدلال وحصول الشبع والري بالاكل والشرب بخلاف
اللازمه وما يحصل بدون قدرتها وفعلها واختيارها فان هذا لا يقول عاقل انها موثره فيه خالقه له وانه
من اثرها بل يقول انه لازم لها المسلة الثانيه اختلف القايلون بانه فاعل بالاختيار في فعله وتكوينه
فقال قوم فعله وتكوينه وخلقه قايم بذاته لانه خالق ومكون حقيقه والخالق والمكون حقيقه من قام
به الخلق والتكوين وقال قوم هو غير قايم به لانه لو قام به التكوين فان كان قديما لزم قدم العالم اذ التكو ين
بلا مكون محال كالضرب بلا مضروب وان كان حادثا كان الباري سبحانه وتعالى محلا للحوادث واجيب بحدوث
المكون والتالي لازم لاكثر الطوايف كما سياتي في البحث الاخير من قسم الصفات وبقدم التكوين ولا
يلزم قدم العالم كما يجي بيانه فرعان الاول اختلف القايلون بقيام التكوين بذاته عز وجل فقال قوم
هو قديم وقالت الكراميه هو حادث احتج الاولون بوجوه الاول انه تعالى وصف ذاته بالخالقيه بقوله
هو الخالق البارئ وذاته قديمه وكلامه ازلي فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الا زل
فيكون كلامه كذبا او مجازا واجاب الكراميه بمنع ازليه الكلام وبجواز المجاز الوجه الثاني انه صفه
مدح فلو لم يكن خالقا قبل دخول الخلق في الوجود لاكتسب بوجودهم صفه مدح فكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره ولهم ان يجيبوا على قواعدهم بانه صفه مدح حال وجود الخلق لا قبله كالعلم بوجود العالم
لا يكون صفه مدح قبل وجوده بل صفه المدح اذ ذاك العلم بعدمه الوجه الثالث لو كان التكوين
حادثا كان الباري محلا للحوادث وهو محال وللكراميه ان يمنعوا السابقه واحتج الكراميه بوجوه منها
قوله تعالى فعال لما يريد وانه للمبالغه والتكثير فعلقه بالاراده وما تناولته الاراده فهو حادث
واجيب بان الفعال يدل على كثره مفعولاته دون كثره فعله كالعلام يدل على كثره معلوماته دون
علمه وبان الداخل في الاراده مفعولاته اذ اثر الاراده في خروج المفعول على التتابع والتوالي وفي كون
الفاعل مختارا غير مضطر لا في وجود الفعل ورد بان وجود الفعل متاخر عن اراده المفعول قطعا
فيلزم من حدوث خروج المفعول الى الوجود حدوث الفعل قطعا ومنها قولهم الخلق فعل متعد فلا بد ان

يتعدي الي مفعوله وهو المخلوق فلو وجد الخلق في الازل لزم قدم المخلوق ان كان ما يتعدي اليه موجودًا
وان كان معدومًا كان المعدوم مخلوقا وكلاهما محال وبسبب هذا الوجه اوهم من توهم لو كان التكوين
ازليًا لكان المكون ازليا لان التكوين بلا مكون محال كالضرب بلا مضروب واجيب اولا بان الفعل
يتعدي الي المفعول في الجمله وليس من شرطه ان يتعدي اليه في جميع الاحوال الا تري ان الامر فعل متعد
ثم وجد الامر في الازل ولم يوجد المامور وثانيا بالفرق فان الفعل في الشاهد كالضرب عرض لا يتصور
بقاوه فلا يتصور تراخي الاثر عنه اذ المعدوم لا يتصور منه التاثير واما الفعل في الغايب كالتكوين
فانه ليس من شرطه حصول اثره الذي هو صرف الممكن من الامكان الي الوجوب في الحال وانما شرطه
حصول ذلك في الجمله لا مقارنا وذلك لان التكوين واجب الدوام كساير صفاته فيبقي الي وقت وجود
الفعل فيحصل به صرف الممكن من الامكان الي الوجوب ونظيره القتل فانه لما كان فعلا هو زهوق نسمة
الروح من بدن الانسان فاذا وجد الرمي وتراخي ازهاق الروح عنه الي مده ثم وجد كان فعل الرامي
قتلا من حين وجد وان لم يوجد اثره في الحال حتي قيل بجواز التكفير قبل الموت وبوجوب القصاص علي
الرامي فقد وجد القتل ولا مقتول فثبت بما ذكرنا ان التكوين ثابت من الازل الي الابد ليتعلق بكل مكون
وقت وجوده علي حسب ارادته وعلمه بتكوينه الازلي واعترض اولا بمنع وجود الامر في الازل من
غير مامور وثانيا بمنع الرامي مع تراخي الاثر قتل بل القتل في الحقيقه اصابه السهم ووجوب القصاص انح
لا يدل علي كونه قتلا فان القصاص قد يتعلق بالسبب كالاكراه والشهاده وكذلك ايضا جواز التكفير
قبل موت المقتول لا يدل علي ان الرمي قتل فان فعل التكفير لا يتوقف علي وجود الموجب له بل علي وجود
سبب الموجب بدليل جواز تقديم العتق والاطعام علي الحنث الفرع الثاني اختلف القايلون بان
التكوين غير قايم به فزعم الاشعري انه نفس المكون وعامه المعتزله علي انه وراء المكون ولكن اختلفوا
في محله فقال ابو الهذيل انه قايم بالمكون وقال ابن الراوندي وبشر بن المعتمر انه لا في محل والكل
باطل اما الاول فلوجوه منها ان التكوين الذي هو الخلق صفه للمكون الخالق كالعلم والقدره صفه
للعالم والقادر فلو كان الخلق نفس المخلوق لكان الجسم واعراضه وجميع الاقدار صفه لله تعالي وهذا
باطل ومنها انه تعالي اخبر عن التكوين بقوله كن وعن المكون بقوله فيكون فيدل علي تغايرهما ولذا الخبر
عن وقوع قوله علي الشي ولا شك ان القول غير ما وقع عليه القول ومنها ان التكوين هو ما تعلق به

التكوين ويكون العالم تعلق عند الاشعري بخطاب كن فالتكوين هو خطاب كن وخطاب كن ازلي
قايم بذات الله تعالي وهو غير المكون فكان القول بان التكوين حادث غير قايم بذات الله تعالي وهو نفس
المكون مع ان خطاب كن تكوين قولا متناقضا وكذلك ايضا عند الاشعري ان خطاب كن ازلي وان ازليته
لا توجب ازليه العالم فاذا قال ان قدم التكوين يوجب قدم المكون كان قولا متناقضا لان التكوين هو
خطاب كن وعند المتكلمين هذا من مناقضات الاشعري ومنها ان التكوين تاثير والمكون ليس بتاثير
بل هو التاثر او ما قام به التاثر فالتكوين ليس نفس المكون وللخصم شبهات احدها ان جاز اتحاد العلم
والمعلوم جاز اتحاد الفعل والمفعول والمقدم حق لان الله تعالي يعلم علمه بعلمه واجيب بان الفعل
موثر في المفعول كالقدره في المقدور فلا بد من التغاير بين الاثر والموثر فاما العلم فلا اثر له في
المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا علي ان للفرق وجها آخر وهو ان اتحاد
هد العلم والمعلوم جايز في الشاهد فكذا في الغايب واما اتحاد الفعل والمفعول فغير جايز في الشا
لاستحاله كون الضرب مضروبا والقتل مقتولا والاكل ماكولا فكذا في الغايب اذ الشاهد دليل
الغايب ومنها لو كان المفعول غير الفعل علي قياس الضرب لاستحال وجود فعل هو مفعول له استحال
وجود ضرب هو مضروب والتالي باطل لان فعل الانسان عندنا وعندكم مخلوق لله تعالي ومفعوله
اجيب ان اريد بالتالي استحاله وجود فعل هو مفعول لمن هو فعله فالتالي حق وكون فعل الانسان
مخلوقا لله ومفعولا له ليس من هذا القبيل وان اريد به استحاله وجود فعل هو مفعول لغير الفاعل
فالملازمه باطله والضرب والمضروب ليس من هذا القبيل ومنها اطلاق اسم المخلوق علي الخلق في لسان
اي القران كقوله تعالي هذا خلق الله وقوله عز وجل ثم انشاناه خلقا آخر ونحوها واجيب بان ذلك
لا يدل علي كون الخلق حقيقه في المخلوق الا تري ان العدل غلب استعماله في العادل حتي ان من قال
ان الله ليس بعدل تسارع الناس الي تخطيته واكفاره وان كان العدل صفته لا ذاته وعورض بقوله
ركي تعالي ما اشهدتهم خلق السموات والارض مع انه اشهدهم اعيان السموات والارض ومنها ان قدرة البا
لما شملت جميع المقدورات استغني عن الخلق والايجاد فلا يجوز اثبات صفه لا فايده فيها اجيب
بان المعدوم لا يوجد بالقدره علي الايجاد بدون الايجاد والا لزم ان يكون المطيع عاصيا لقدرته علي
المعصيه وبالعكس واما مذهب بشر بن المعتمر ومن معه فباطل ايضا لاستحاله قيام الصفه

بدون محل قالوا لو قام المكون بمحل فاما بذات الباري او بذات المخلوق وكلاهما محال لما مر او بذات
اخري وهو محال لان السكون لو كان قايما بمحل آخر لكان هو المكون اسم فاعل لان المكون من قام به التكوين
كان الموصوف بالصفات محالها كالسواد والبياض والحركة والسكون واجيب قام بذات الله وليس
بمحال لما سبق والله اعلم المسئلة الثالثة الا الله سبحانه وتعالي خالق لكل شي فلا يخرج شي من العدم
الي الوجود الا بقدرته لنا الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور والله خالق
كل شي وانا كل شي خلقناه بقدر ونحو ذلك مما يدل علي عموم خلقه وكذا قوله ام جعلوا لله شركا خلقوا
كخلقه وقوله هل من خالق غير الله وقوله تعالي افرايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا
من الارض ام لهم شرك في السموات ونحو ذلك مما فيه اشارة الي ان صفة الخلق مختصة بالباري
عز وجل وان الخالقية من اخص اسمائه وكذا قوله ان الله خلق كل صانع وصنعته وخالف في ذلك
جماعة بعضهم معدود من الامة وبعضهم من غيرها لكن الامة المعتزلة ومن قال بقولهم ومن
غير الامة متاخروا الفلاسفة والثنوية والمنجمون والطبيعيون اما اولا الفلاسفة فيقولون
ان المعلول الاول لذات الله تعالي شي واحد وهو العقل الاول واما ساير الاشيا فهي معلولات
معلولاته ولهم فيه شبه الاولي ان مفهوم كونه تعالي مصدرا لا لف غير مفهوم كونه مصدرا لب
بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فهذان المفهومان ان كانا داخلين في ماهيته عز وجل
كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب الوجود محال وان كانا خارجين كانا ممكنين فيكونان
معلولين ويكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول وينتهي الي التسلسل وان
كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية ايضا مركبة لان الداخل هو جز الماهية وما له
جز فهو مركب واجيب بما سبق في باب العلل من قسم الطبيعيات وبانه منقوض فان الوحدة
تصدق عليها انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة معقول مفهوم انها نصف الاثنين
مغاير لمفهوم انها ثلث الثلاثة ونعود فيها التقسيم الذي ذكرتم فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة وذلك
محال واما الثنوية فينسبون الخير الي النور والشر الي الظلمة وقدما المشايخ ابطلوا هذا
المذهب بان من قال الحطات فقايل هذا القول هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان
كان صدقا فالنور قد فعل الشر وان كان كذبا والكذب شر فالنور قد فعل الشر وان كان قايل

هذا

هذا القول هو الظلمة فان كان صدقا والصدق خير فالظلمة قد فعلت الخير وان كان كذبا فالظلمة
ما فعلت الخطا وترك الخطا خير فالظلمة فعلت الخير والحق في ابطال مذهبهم هو دليل
التوحيد واما المنجمون فيقولون السبب في هذا العالم السفلي هو الافلاك والكواكب
واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه
حال النهار والليل وحال الفصول الاربعة واجيب بانه ثبت في المنطق انه لا يلزم من حصول شي عند حصول
شي علته فانا نشاهد الدوران مع شرط العلة او مع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون اجنبيا
عن التاثير واما الطبيعيون فهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان
معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض ولا دليل لهم علي ذلك والدليل قايم علي نسبة الكل الي
الله عز وجل واما المعتزلة فقد قال النظام انه تعالي لا يخلق القبيح لان صدور القبيح عنه
يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما محال علي الله سبحانه وتعالي ومستلزم المحال محال واجيب
بان ما خلقه لا يستلزم الجهل ولا الحاجة لان كل ما خلقه فهو حسن ولا يلزم من قبح الشي في حقنا
قبحه في حقه سبحانه وتعالي الا تري انه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا وقال الكعبي
لا يخلق مثل فعل العبد لانه اما طاعة او معصية وهما محالان علي الله واجيب بمنع الصغري وقال
البصريون يستحيل ان يخلق نفس مقدور العبد والا لكان قادرا عليه وانه محال واجيب بمنع الملازمة
لما سبق في باب كونه تعالي قادرا علي كل شي واما جمهور المعتزلة فانهم اتفقوا علي ان قدرة الحيوان
موثرة في وجود فعله وان الحيوان خالق لفعله كما سياتي واما ما يحصل من الحركة في الجسم عقيب
اعتماد الرجل عليه ومن الالم في المضروب عقيب الضرب ومن الانكسار في الزجاجة عقيب الكسر
وشبهها من اثار فعل العبد فقد اتفقت المعتزلة علي ان تلك الحركة في ذلك الجسم انما حصلت بتاثير
هذا الاعتماد وهذه المدافعة وانها متولدة منه وكذلك القول في جميع اثار فعل العبد كالانكسار
من الكسر والالم من الضرب فالبحث مع المخالفين في امور الاول ويعرف بمسئلة خلق الافعال زعمت
المعتزلة ان الافعال الاختيارية للحيوانات مخلوقة للحيوان لا تعلق لها بخلق الله تعالي ولا نعلم خلافا
بينهم في ذلك وانما الخلاف بينهم في ان الله عز وجل قادر علي افعال العباد كما سبق وزعمت الجبرية
ان التدبير في افعال العباد لله تعالي وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات النابض واضافتها

الي الخلق مجاز وهي علي حسب ما يضاف الي محله دون ما يضاف الي محصله فقولنا ضرب زيد وذهب
عمرو بمنزله قولنا طال الكلام وابيض الشعر وشاخ عبد الله وقال ابو الحسن الاشعري ان الله تعالي
خلق فعل العبد وخلق له قدره متعلقه بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدره في ذلك الفعل ولا
في صفه من صفاته وانما نفرع الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين علي مقدمه وهي ان دخول مقدور
واحد تحت قدره قادرين محال غيران المعتزله نظرت الي الدلايل الموجبه لكون العباد فاعلين فاخرجوا
افعالهم عن قدره الله والجبريه نظرت الي الدلايل الداله علي دخول هذه الافعال تحت قدره الله فاخرجوا
افعالهم عن قدرتهم وتوسط اهل السنه فقالوا للخلق افعال بها صاروا عصاه مطيعين وجعلوا
تلك الافعال مخلوقه لله تعالي فالعبد فاعل للفعل والحق سبحانه وتعالي خالق فهو منفرد بخلق المخلوقات
لا خالق سواه ولا مبدع الا اياه ومذهب الجبر باطل لانا نفرق بين الافعال الطبيعيه والاختياريه
ضروره وانما الكلام مع المعتزله ولنا عليهم النص والعقل اما النص وهو المعتمد في هذه المسله فمن
وجوه احدها قوله تعالي الله خالق كل شي وافعال العباد اشيا فيكون خالقها فان قيل هذا عام خص
منه ذات الله تعالي وصفاته فكذا المتنازع فيه بالقياس عليه وايضا العام المخصوص ليس بحجه في
هذا الباب اجيب بان الله تعالي وان كان شيا لكن عند ذكر الاشيا لم ينبه دخوله فيها لانه لا يفهم
دخوله تحت لفظ الوكلا والعلما فلا يكون خروجه عن لفظ الاشيا تخصيصا كما ان خروجه عن
لفظ العلما والوكلا ليس تخصيص وايضا اسم الشي ليس اسم جنس يدخل تحته القديم والحادث فيجعلان
نوعان ويحدان حسا لانه تعالي يتعالي عن المجانسه بل هو اسم مشترك بين القديم والحادث ومن
خاصيه اللفظ المشترك انه اذا تعين البعض مرادا خرج ما وراه لا بطريق التخصيص بل لانه لا
عموم له سلمنا خصوص ذات الباري لكن خصوصه لمعني يفارق المتنازع فيه وبيانه ان الايه خرجت
مخرج التمدح وخصوص الباري يحقق التمدح وفي خصوص افعال العباد زوال التمدح لانه حينيذ يصير
تقدير الايه الله خالق كل شي وهو خلقه او خالق كل شي ليس بفعل لغيره وهو في هذا ساويه عندهم
بكل دابه ودرج وقياس تخصيص ما في تخصيصه زوال التمدح تخصيص ما في تخصيصه تحقق
التمدح قياس باطل لانه جمع في موضع الفرق الوجه الثاني قوله تعالي ام جعلوا لله شركا خلقوا
كخلقه وقوله تعالي هل من خالق غير الله وقوله افرايتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا

من الارض ام لهم شرك في السموات دلت هذه الايات علي ان صفه القدره علي الخلق مختصه بالبا ربي
وان الخالقيه من اخص اسمايه لفظا كما سبق ومعني من حيث انه يعرف لعباده بالخالقيه فلو جاز ان
يجعل غيره قادرا علي الخلق لجعله شريكا له فما كان لاجله الها وابطل التعريف بالخالقيه ولعل
هذا اقوي دليل في المسله الوجه الثالث قوله تعالي والله خلقكم وما تعملون وكلمه ما اذا اتصلت
بالفعل صار عباره عن المصدر يقول المجيبي ما صنعت اي اعجبني صنعك واعترض بان قوله تعالي
اتعبدون ما تنحتون يدل علي ان ما ليست للمصدر لانهم كانوا يعبدون المنحوت لا النحت فان
اجيب بان النحت والمنحوت واحد لئلا يكون رد بان ذلك في فعل الله تعالي دون افعال العباد
وان اجيب بان ما ان كانت مصدريه ثبت المدعي وان لم يكن للمصدر فكذلك لان النص يفيد
كون المنحوت مخلوق لله فيكون اثار افعال العباد مخلوقه لله وانتم لا تقولون به كما هو في مسله التولد
رد بانه لا يلزم من كون المنحوت مخلوق الله ان يكون اثر فعل العبد مخلوق الله فان اثر الفعل هو
الانتحات لا المنحوت لان المنحوت هو الحجر الذي وقع فيه النحت وهو غير الانتحات والجواب الصحيح
ان المراد بالمنحوت هو النحت مجازا لانهم ما عبدوا الاصنام وما راوها مستحقه للعباده الا بعد النحت
فكانوا عابدين لنحتهم وان سلم ان المراد الشي الذي له النحت لم يضر بل يستلزم المقصود فان المنحوت
انما يصير مخلوقا ان كان النحت مخلوقا اذ لو لم يكن النحت مخلوقا لم يكن له المنحوت مخلوقا بل الخشب
لا غير الرابع قوله صلي الله عليه وسلم ان الله تعالي خلق كل صانع وصنعته واما المعقول فوجوه
منها ان فعل العبد محدث فلا يترجح الوجود علي العدم الا بمخصص واجب الوجود وهو ايجاد الله تعالي
والمعتزلي يساعدنا في الزامنا هذا التعليل علي الدهريه في اخراجهم نسبه وجود الاعيان الي الله
تعالي فيلزمه هو في انكاره نسبه وجود الافعال الي الله تعالي اذ العله في نسبه الاعيان هي الحدوث
وذلك مشترك فيلزم الاشتراك في الحكم ومنها ان فعل العبد محدث فالمحدث وهو اما الله عز وجل
او العبد او هما جميعا والثالث باطل لامتناع دخول مقدور تحت قادرين والثاني ايضا كذلك
لان العبد لو كان خالقا لفعل نفسه فاما ان خلقه بلا خلق او بخلق هو نفس الفعل المخلوق او بخلق
هو غير المخلوق والاول معلوم البطلان بالبديهه والثاني كذلك لما سبق من ان الخلق مغاير
للمخلوق ومنها لو كان العبد خالقا لفعل نفسه لكان عالما بتفاصيله محيطا بالسكنات المتخلله للحركه

البطيه عارفا لمحارها عالما بحسن فعله وقبحه لان العلم شرط للخلق او لازم له الا ترى قوله عز وجل
الا يعلم من خلق ولو لم يكن العلم شرطا للخلق او لازما له لما صح ذلك ثم لا يصح ان يقال الا يعلم من
تحرك او سكن او اكل او شرب لكنه يصح ثم صح ان يقال الا يا كل من شبع والا يشرب من روي وايضا
لو لم يكن العلم من لوازم الخالقيه لبطلت دلاله اتقان المصنوعات واحكام الموجودات على علم خالقها
والخصم يساعدنا في ان الاتقان والاحكام دليل عالميه الذات لكن العبد غير عالم بتفاصيل افعال
نفسه وبيانه من وجوه الاول ان النايم والمغشي عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الجنب الاخر مع
انه ليس له علم بكميه تلك الافعال ولا بكيفيتها الثاني ان اكثر المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد فيلزمهم
عند عدم التفاوت بين الحركات في البطو والسرعه لاجل تخلل السكنات كما سبق تقريره في مسئله
الجوهر الفرد واذا ثبت ذلك فنقول النمله اذا تحركت حركه بطيه فذاك لانها تحركت في بعض الاحياز
وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس للنمله علم بكيفيته عدد تلك الاحياز وليس عنده اخبر من انها سكنت
هاهنا وتحركت هناك بل الحال في الادمي الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان
مشيه ابطا من حركه الفلك فذاك لانه سكن في بعض الاحياز وتحرك في بعضها وهذا الذي هو
اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين سكن واين تحرك لم يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال
فعله الثالث ان مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك غير الجسم امران المتحركيه
والحركه وهذه الحركه معنى يوجب المتحركيه وتاثير قدره العبد ليس في نفس المتحركيه بل في هذا المعنى
الذي يوجب تلك المتحركيه ومعلوم ان اكثر العقلا غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا
يدور في خيالهم وهذا الوجه الثاني والثالث انما يلزم مشايخ المعتزله فاما ابو الحسين فانه
متوقف في الجوهر الفرد وناف للمعنى الموجب للمتحركيه فلا يلزمه ذلك الوجه الرابع ان الاصبع مركب
من الاجزا فمن حرك اصبعه وجب ان يقوم بكل واحد منها حركه على حده ومعلوم ان محرك هذا
الاصبع غير عالم بان اجزا الاصبع كم هي ولا بعدد الاحياز الواقعه من مبدا الحركه الى منتهاها فثبت
بهذه الوجوه الاربعه ان العبد وغيره من الحيوان غير عالم بتفاصيل افعال نفسه واذا ثبت ان العبد
لو كان خالقا لفعل نفسه لكان عالما بتفاصيله نفسه وثبت بهذه الوجوه انه غير عالم بتفاصيل افعال
نفسه وجب القطع بان العبد غير موجد لها ومنها ان الفعل الاختياري لا يقع الا اذا تعلق به

القصد والاختيار والعاقل لا يقصد ولا يختار احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب
ان لا يحصل له الا العلم فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره فان قيل
انما حصل له لانه ظن انه علم فلهذا قصد ايقاعه قلنا فهو حينئذ انما اختار هذا الجهل بسبب ان ذلك
الجهل المتقدم كان حاصلا له فان كان القول في الجهل المتقدم كما في هذا الجهل لزم ان يكون كل جهل مسبوقا
بجهل اخر لا الى بدايه وذلك محال فاذا لا بد من انتها هذه الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل اخر
فذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك البته
فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله وتخليقه وساير الجهالات متفرعة عليه فكان الكل
بالحقيقه مسندا الى تخليق الله تعالى واحتج الجبريه على ان افعال العباد كلها ضروريه كحركات المرتعش
وحركات النابض بان الفعل ان كان واجب الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه تركه فضروري وهو المطلوب
وان كان جايزا ولم يحتج الى مرجح فهو اتفاقي وحينئذ يبطل القول باستناد الجايزات الى المؤثر والمرجح ويلزم
منه تجويز نفي الصانع وذلك محال وان احتاج الى مرجح عاد التقسيم وهو ان الفعل اذا وجد المرجح اما
واجب الصدور او جايز وهلم جرا والتسلسل محال فالحاصل ان فعل العبد اما ضروري او اتفاقي او
مستلزم للتسلسل والثاني والثالث محال فتعين الاول واجيب بانه تشكيك في الضروريات لانا
نفرق بين الافعال الاختياريه والضروريه ضروره فلا يسمع وبانه لازم في فعل الله تعالى وبانه جايز والمرجح
له هو اختيار العبد وسبب اختياره دون اختيار تركه هو العلم او الظن بما اشتمل عليه من المصلحه فلا
اتفاق ولا ضروره قالوا لو كان للعبد قدره واراد تحصيل فعل فان لم يكن لله تعالى قدره على الامتناع
يلزم اضطراره فيما يفعله العبد وان كان له قدره الامتناع يلزم اضطرار العبد والتزم المعتزله
اضطرار الرب والاشعريه اضطرار العبد والحق ان الرب قادر على الامتناع ولا يلزم اضطرار واحد
منهما الا اذا اراد الرب ترك الفعل وهذا ليس بلازم بل من الجايز ان العبد متى اراد تحصيل فعل
اراد الرب تحصيله او خلى بينه وبينه والله اعلم واما المعتزله فهم طايفتان الاولى الذين يقولون
العلم بكوننا موجدين لافعالنا ضروري وهذا القول اختيار ابي الحسين البصري الطايفه الثانيه
الذين يقولون ان علمنا بكوننا موجدين لافعالنا استدلالي وهم جمهور مشايخ المعتزله تمسكوا بايات
منها قوله عز وجل فتبارك الله احسن الخالقين فان فيه دلاله على كون غيره خالقا واجيب بان المراد

بالخلق التقدير فلا تعارض وايضا يجوز اطلاق الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذا اضيف الى الخالق كاطلاق
اسم العمرين على ابي بكر رضي الله عنهما والقمرين على الشمس والقمر ومنها لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال
العباد لصار هو المامور والمنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي واجيب بانه انما يلزم من جعل الخلق
هو المخلوق كالاشعري فانه اذا كان الخلق الذي هو فعل الرب عز وجل نفس المخلوق الذي هو فعل العبد كان
فعل العبد هو فعل الرب فيكون الرب هو المامور المنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي لانه على هذا
التقدير هو المصلي الصائم بخلاف من جعل الخلق مغايرا للمخلوق فان الكفر على هذا يكون فعل العبد ومفعول
الله لانه اخترعه فالعبد له فعل لا اختراع والرب له الاختراع فيذم العبد على فعله ولا يذم الرب على اختراعه
ومنها ان الفعل لو لم يكن بخلق العبد فان كان كله بخلق الله وجب ان يكون المدح والذم عايدين اليه وان كان
مشتركا بينه وبين العبد وجب ان يكون المدح والذم مشتركا ولزم ايضا اثبات الشريك لله تعالى وذلك
كله كفر واجيب بان الفعل بخلق الله وكسب العبد فهو مضاف الى الله بجهة الاختراع والى العبد بجهة الاكتساب
قولكم يجب ان يكون المدح والذم عايدين اليه او مشتركا كلاهما ممنوع لان الذم انما يكون بفعل القبيح والخلق
من الله لا يكون قبيحا اما اولا فلان القبيح ما نهي عنه او ما يعود به على فاعله الضرر المحض او ما ليس له عاقبة
حميدة والخلق من الله ليس كذلك بل لله تعالى في خلق الكفر حكمة يطلع على ما ياتي بيانه واما دعوى لزوم
الشريك لله فليس بصحيح لان الشركة ان ينفرد كل واحد من الشريكين بنصيب كما لعبد المشترك والدار
المشتركة وشركا القرية والمحلة فاما فعل العبد اذا كان مضافا الى الله بجهة الاختراع والى العبد
بجهة الاكتساب فليس بشركة الا ترى ان العبد مملوك لله بجهة الخلق ومملوك لمولاه بجهة الشرا ولا
يقال انه مشترك بين الله وبين المشتري وكذا المستاجر مملوك للمالك بجهة الرقبة ومملوك للمستاجر
بجهة ملك الانتفاع ولا يقال انه مشترك بينهما وانما الشرك فيما ذهب اليه الخصوم حيث جعلوا
العبد مستقلا بافعاله ولا تعلق لها بخلق الله تعالى ومنها لو كان الله تعالى خالقا لفعل العبد لكان قادرا
عليه وهذا متفق عليه واجيب بانه قادر عليه كما سبق تقريره في كونه تعالى قادرا على كل شيء ومنها
ان من فعل العبد ما هو قبيح كالكفر والكذب والظلم واكتساب القبيح قبيح فايجاده اولى واجيب بان اعتبار
الغائب بالشاهد في هذا الباب فاسد فان الايجاد على السيء قبيح في الشاهد وكذا التمكين من القبيح
مع القدرة على المنع قبيح في الشاهد وليس بقبيح في الغائب فانه يرى عبده يزني بامته ولم يمنعهما مع القدرة

عليه ولا يكون قبيحا منه ذلك بل يخلق التلذذ والشهوة فيهما ويعطي الكافر قدرة مع علمه انه بها يشتمه
ويفتري عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح ويحسن منه فدل على فساد تسويتهم بين الغائب والشاهد في هذا
الباب وجواب آخر وهو ان القبيح ما نهي عنه او ما يعود به على فاعله الضرر او ما ليس في فعله حكمة والكل
مفقود في فعل الله تعالى فانه غير منهي ولا متضرر بايجاد الاشيا وفي ايجاده فعل العبد حكمة فان الحكمة
ما له عاقبة حميدة وايجاده فعل العبد وان كان كفرا او زنا كذلك من حيث انه يستدل به على كمال قدرة
الله ونفاذ مشيته اذ من وجد منه ايجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا الا ترى ان ايجاد الاجسام
القبيحة منه يكون حكمة ويستدل به ايضا على انه عزيز بذاته غني عن خلقه لا يتقوى بكثرة اوليائه ولا
يضعف بتوفر عصاته واعدائه وفيه ايضا اظهار القدرة على فعل الغير وبه يمتاز القدرة القديمة
من الحادثة فان القدرة الحادثة لا تتعدى محلها وما زعموا من ان الحكيم من كان في فعله منفعة له او لغيره
والسفيه على ضده اعتبارا بالشاهد فاسد كما ياتي بيانه في تعليل افعاله واحكامه ومنها لو كان
الفعل مخلوقا لله لم يصح الامر ولا النهي ولا الوعد ولا الوعيد وبالجملة لم يصح التكليف لان العبد يكون غير
مختار واجيب اولا بانه انما يلزم الجبرية الذين يجعلون الافعال الاختيارية كانتفاض الشعر وحركة
المرتعش ويسلبون عن العبد الاختيار راسا وثانيا انه مشترك فان المامور به عندكم حال استوا
الدواعي ومرجوحية داعي الامر ممتنع وحال رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب
والا امتنع وايضا قد اخبر الله عن قوم انهم لا يؤمنون فهؤلا لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا
والكذب على الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا والواجب والممتنع
غير مختار فلا يصح التكليف تنبيه واعلم ان المعتزلة انما اثبتوا لغير الله قدرة التخليق لئلا يكون
الله عز وجل معاقبا عباده على فعل يخلقوه بانفسهم فيكون عادلا غير ظالم وانكروا قيام الكلام وساير
الصفات بذات الله تعالى تحقيقا للتوحيد فابطلوا توحيدهم بعدلهم لان اثبات خالق غير الله
اشراك وابطلوا عدلهم بتوحيدهم لانه اذا لم يقم به كلام بطل امره ونهيه وخرج الفعل عن كونه
طاعة او معصية والعذاب على ما ليس بمعصية ظلم تنبيه اذا بطل مذهب الجبرية وساعدنا
المعتزلي على ذلك وبطل مذهب المعتزلة والجبري يساعدنا على ذلك كان الحق مذهب اهل السنة
وهو ان فعل العبد مخلوق لله صادر عن العبد باختياره فهو مضاف الى الله تعالى خلقا والى العبد كسبا

ويدل على ذلك وجوه احدها ان الله عز وجل اضاف الفعل الواحد الى نفسه والى عبده في غير موضع من اي
القران نحو قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الثاني ان ما ذهبت
اليه الجبرية انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية المستلزم لاستحالة تكاليف الشرع
وفيه ابطال العبودية وما ذهبت اليه المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد والحيوانات وفيه
تعطيل الربوبية فان قيل اذا كان فعل العبد مخلوقا لله تعالى كان العبد مسخرا في فعله تحت قضا الله وقدره
لا يمكنه الخروج عن ذلك فكيف يضاف الفعل اليه الا ترى ان حركة النبض والرعدة لا تضاف الى العبد لانه
مضطر فيه قلنا اضيف اليه لما له فيه من القدرة والاختيار بخلاف حركة النبض والرعدة وكونه مسخرا
لا ينافي ان يكون له قدرة واختيار فان المسخر نوعان مجبور ومختار فالمجبور كالسكين والقلم في يد الكاتب
والمختار كالكاتب مع قلبه بين اصبعين من اصابع الرحمن وهذا ليس ببعيد فان المركوب مسخر للراكب
مع ان له قدرة واختيار ثم قدرة المسخر كالكاتب والمركوب مسبوقتان بالعجز واختيارهما مشوب بالاضطرار
بخلاف قدرة الله تعالى واعلم ان اختيار المسخر شرط في كونه مسخرا فان المسخر انما يصلح ان يكون مسخرا
لصلاحيته فيه الا ترى ان السكين ان لم يكن صالحا للنحت بان لم يكن لها حد وكذا القلم بان لم يكن مشقوقا
نحوا لا يصلح ان يكون مسخرا للكاتب فيما يرجع الى تحصيل غرض النحت ونشر المداد على القرطاس كذلك
الكاتب المختار انما يصلح ان يكون مسخرا لله تعالى في تحصيل مراده وهو الفعل الاختياري من الكاتب
بواسطة قدرة الكاتب واختياره والمركوب انما يصلح ان يكون مسخرا للراكب في تحصيل غرض المشي منه
ان لو كان له قدرة واختيار فان الفرس الميت لا يصلح ان يكون مسخرا للراكب في تحصيل المشي لانعدام القدرة
والاختيار فان قيل اذا كان الحق مذهب اهل السنة وهو ان فعل العبد مخلوق للرب ونسب للعبد فما
حقيقة كونه كسبا قلنا لا حاجة بنا الى بيان ماهية ذلك الكسب لان مقصودنا وهو بيان صحة تكليف
العبد ووعده ووعيده مع كون فعله واقعا بخلق الله لا بخلقه يحصل باثبات تصرف للعبد في نفس الامر
وان لم نعلم حقيقته وقد اثبتناه فلا حاجة بنا الى ذلك واثبات الشي في نفسه لا يتوقف على العلم بحقيقته
الا ترى ان جميع العقلا متفقون على اثبات الحق سبحانه وتعالى مع ان اكثرهم على ان حقيقته غير معلومة للبشر
بل جميع المحققين متفقون على انه لا يعرف حقايق الاشيا الا رب العالمين وانما يعرف من كل موجود
كونه ذاتا صفتها كذا وكذا واما حقيقة تلك الذات فما يعرفها الا خالقها الا على سبيل التبرع بقول احتلف

عبارات القايلين بالكسب في الفرق بينه وبين الخلق فقال بعضهم كل مقدور وقع بمحل قدرته فهو كسب وما وقع
لا بمحل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملهما وقيل ما وقع بالة فهو كسب وما وقع لا بالة فهو خلق وقيل ما وقع
المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب
وعندي ان كسب العبد بدبهي التصور وهو عبارة عن تصرف العبد المختار القادر وسعيه في تحصيل ملذ
او دفع مولم وهذا التصرف عند الاشعري يخلقه الله عز وجل عند قدرة العبد عليه واختياره له فصح التكليف
به والوعد به والوعيد عليه وان كان مخلوقا لله لوقوعه باختيار العبد وايثاره اياه على غيره ولكون قدرة
العبد مخلوقة لله لا يمنع ايضا من صحة التكليف والوعد والوعيد فان القدرة المخلوقة في العبد هي ممكنة
من مطلق الفعل لا من هذا الفعل بخصوصه فاستعمال العبد لها في هذا الفعل بخصوصه دون غيره
انما هو بارادة العبد فلهذا صح الوعد والوعيد فان قيل فلم خلق الله عز وجل في العبد قوة علمه بها يدرك
النافع وقوة شوقه بها يرجحه على غيره حتى شاع الوعد والوعيد قلنا لو لم يخلقهما في الانسان لم يكن
الانسان انسانا بل كان شيا اخر والحكمة البالغة والكمال المطلق اقتضى ايجاد الانسان والله اعلم
الامر الثاني ما يحصل عقيب فعل العبد في غير محل قدرته كانكسار المكسور وانقتال المقتول والم
المضروب وحركة خشبة باعتماد الرجل عليه وهذه هي المسلة المشهورة هنا بمسلة التولد فنقول هذا الاثر
محدث بالاتفاق فيفتقر الى محدث يحدثه وخالق يخلقه وهو الله عز وجل وزعمت المعتزلة انه متولد من
فعل العبد وهو فاعله لنا ان الخالقية من اخص صفات الرب عز وجل فلا يثبت لغيره واحتج الاصحاب
بانه لو صح التولد بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين بالتاثير وهذا محال بيان الملازمة
انه لو صح القول بالتولد والتصق جوهر فرد بكف رجلين ثم جذب احدهما الكف في حال ما دفع الاخر ايضا
لقد كان الجذب مولدا للحركة في ذلك الجوهر كما ان الدفع مولد للحركة فيه وحينيذ فاما ان يتولد من كل واحد
منهما حركة على حدة او يتولد منهما حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضي حصول الجسم الواحد في الان
الواحد في الحيز الواحد مرتين وهذا غير معقول وايضا فعلى هذا التقدير يكون الحركتان متماثلتين
فليس استناد احديهما الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم استناد كل واحدة من
الحركتين الى الجذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين ولما بطل هذا
القسم ثبت انه حصل في الفرد حركة واحدة وتلك الحركة الواحدة حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ثم كل

واحده من هاتين العلتين مستقله بايضا هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد
بموثرين مستقلين وذلك محال لما سبق في باب العلل من ان ذلك الاثر يستغني بكل واحد منهما عن
كل واحده منهما وهو محال قالوا حركه الخاتم والماء مشاهد مع حركه اليد قلنا نعم ولكن كونها متولده غير مشاهد
قالوا لو كان حركه الخاتم والماء يخلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركه اليد دون الخاتم والماء قلنا هذا قول يضاهي
قول القابل العرض متولد من الجسم والجسم متولد منه لانه لو لم يكن متولدا لقدر ان يخلق احدهما دون الاخر
وكذا لو لم يكن العلم متولدا من الاراده لقدر ان يخلق الاراده دون العلم والعلم دون الحياه والحق ان المحال لا
يتعلق به القدره ووجود المشروط دون شرطه محال والعرض من شرطه المحل والاراده شرطها العلم
والعلم شرطه الحيوه وكذلك شرط شغل الجوهر بحيز فراغ ذلك الحيز فاذا خلق الله تعالى الحركه في اليد فلا
بد ان يشتغل بها حيز اخر في جوار ذلك الحيز الذي كانت فيه وفراغه شرط اشتغاله بها اليد اذ لو تحركت
اليد ولم يفرغ الحيز من الماء لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلق احدهما شرطا للاخر
فلا زما فظن ان احدهما متولد من الاخر وهو خطا فاما اللوازم التي ليست شرطا كاحتراق
القطن عند مجاوره النار وحصول البروده في اليد عند مماسه الثلج فعندنا يجوز ان يجمع الله بين النار
والقطن من غير احتراق وان يجمع بين الجوع والحجر من غير انحدار لكن الحكيم القدير جلت قدرته اجرى
سنته بان يخلق اشيا في مقابله اشيا كالحراره في النار والبروده في الثلج والرطوبه في الماء والاشراق
اجرا السراج عند اصابه الحجر ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب ومع ذلك يجوز ان لا يخلق الله عز وجل
هذه الاثار بل يخلق ضدها على خلاف العاده المستمره لتصديق نبي وهو المعجزه او لتايند ولي وهو
الكرامه او لسعد شقي وهو الاستدراج فاذن ما يراه الخصم متولدا قسمان احدهما شرط فلا يتصور
فيها الانفكاك والثاني ليس بشرط فتصور فيها الافتراق بحث التولد حدوث امر عن اخر
حادث وسببه عند من يقول به اما قريب كاندفاع السهم عن القوس والحجر عن الرامي واما بعيد
وهو ما يكون بينه وبين المسبب وسايط كالابون سبب المولد بوسايط هي الماء والاستقرار في محل
مخصوص وفي زمان مخصوص على صفه مخصوصه والمتولد ضربان تولد ذات عن ذات وتولد حال
عن حال الامر الثالث اختلفوا فيما يحدث من الامور الطبيعيه فزعمت فرقه ان ما يرى من الاجسام
ويظهر من الثمار يستحيل من الطبايع وان الله عز وجل قدره كذلك جعل الازمنه سببا لذلك وكذلك

قالوا انما يخلق من الاجسام ويفسد انه يستحيل ويرجع الى طبايعه التي تركب منها قالوا ويجوز ان يكون الله
عز وجل يخترع جسما بعينه الا ان العاده جرت بما ذكرنا وليست الاستحاله في الدلاله على حكمه الله تعالى في
ولطف تدبيره بدون الاختراع وكذلك قالوا في السمن الذي يحدث في الابدان انه من الاغذيه وانه يستحيل
فيصير لحما وعظما وعروقا وعصبا وان الادويه طبايع تسهل بها وتسخن وتجمع وتفرق الفرقه الثانيه قالوا
بجميع هذا الا انهم زعموا ان اختراع شي مما يقع بالطبايع لا يجوز عاده فاذا قيل لهم فما يجوز ان يخترع الله انسانا
لا بولاده ولا عن جماع قالوا يجوز وقد فعل الا انه كان هناك اشيا تقوم مقام الكون في الرحم وكذلك
في النبات انه يجوز ان يخترعه الا انه لا بد من اشيا تقوم مقام الحركه كون الحب في الارض ومقام تسخين
الشمس وتحليل الهوا وتربيه التربه قالوا والذي يحدث ويخترع على الحقيقه هو الاعيان والجواهر غير
المركبه فاما ما سوى ذلك فلا يكون الا على ما عقلناه او عرفناه او بما يقوم مقامه ليس لان الله يعجز
عن شي ولكن لان ذلك لا يكون الا على ما عقل في نفسه وحقيقته وكما انه لا يجوز خلق جسم لا يعرض
ولا ادراك لون الا بالبصر ليس لان الله يعجز عن شي تعالى عن ذلك ولكن لان هذا في عينه وحقيقته
والقادر هو الذي يقدر على الصحيح الجايز لا الذي يقدر على المحال وهاتان الفرقتان اتفقوا على انه
ليس للطبايع فعل ولا للاجسام الموات بل ما يكون منها فعلا فللمسبب كما يقال من كان ممن قدم نارا الى
حطب فاحترق فهو المحرق بقدرته وبحرار النار وطبيعتها وكذلك الادراك بطبيعه البصر وصحته
هو لمن سببه قالوا والفرق بين ما يكون بالطبيعه وبين ما يكون بالقدره وحدها ومخترعا لا عن سبب
ان الذي يكون بالطبيعه لا يجوز منه ضده الا ان يتغير بدنه وهيئته وذلك كالبصر فانه لا يجوز ان
يعمى عنه ويرتفع الموانع ولا يدرك الا ان يتغير وكذلك الحجر لا يجوز ان يرمي به في الهوا الرقيق
ولا يذهب الا ان ينتقض تركيبه فاما الاراده والكراهه والحب والبغض وغيرهما مما يكون بالقدره
وحدها ومخترعا لا عن سبب فانه يكون والقلب بحاله وعلى هيئه واحده وكذلك الحركه والسكون
بالجوارح الفرقه الثالثه قالوا بجميع ما ذكرنا غير انهم زعموا ان جميع ما يكون بالطبايع فعل الجسم
الموات ذي الطبايع وان المختار لا يفعل الا الجواهر والادراك الفرقه الرابعه زعموا ان كل
زايد في الاجسام وكل حادث من الثمار وغيرها فانه مخترع غير متولد ولا مستحيل وقالوا في ساير
الاشيا ان لها طبايع تفعل بها غيرها كالهليلج فانه يسهل والخمر يسكر به والماء يروي به

الفرقة الخامسة زعموا ان كل ذلك مخترع وانما عود الله عباده البصر عند المليح والشبع عند
الخبز لبس لان فيه طبيعة توجب ذلك ولكنه هكذا الفعل وعود وقد كان يجوز ان يجري العادة بخلاف
ذلك فيخلق الشبع عند الكف عن الاكل والجوع عند اكل الخبز واللحم وان يخلق السلامة عند شرب السم
القاتل والموت الحاضر عند اكل الخبز النقي والما المروي هذا وسنا وهيانا وطابعنا على ما في عليه
نومنا هذا وقالوا مع ذلك ليس يجوز ان يرتفع الادراكات والبصر صحيح والموانع مرتفعة والمدرك
مقابل قريب قالوا ولو ارتفع لم يرتفع الا بحدوث عمى وربما قالوا لو القي النار انه لا يجوز ان يقرب من الحطب
ولا يحترق الا بحدوث مانع الامر الرابع اختلفوا في الاعراض فقال المنكرون للتوليد ان الله عز وجل
يخلقها شيئا فشيئا وقال بعض المثبتون له الحركة تولد السكون والحركة والسكون يولد الحركة والسكون
والتاليف يقع بعضه متولدا عن بعض وكذا الافتراق واللون والطعم وكذلك العلم والجهل وجميع
الاعراض وقال قوم ليس يولد الا الحركة فانها تولد حركة مثلها وافتراقا واجتماعا فاما السكون
وساير الاعراض فليس يولد شيء منها شيا غيره وقال قوم ان الحركة تولد حركة وسكونا والسكون يولد
سكونا ولا تولد حركة ولا شيا غير السكون الامر الخامس اختلفوا في الشبع والبرء والحفظ فقال الذين
نفوا التولد انها ليست افعالا للعباد وزعم اخرون انها من افعالهم ومتولدة من افعالهم وقال قوم
النظر في ذلك مما دق وغمض ولعل حقيقته ذلك مما يخفي فلا يدرك وليس ذلك مما كلفنا معرفته
ولكن جملته ان كل امر كان لا بد من حدوثه تعقب افعالنا بلا فصل الا ان يمنع مانع وكان لا يحتاج في
حدوثه الى حدوث فعل غير فعلنا الذي قدمناه فهو فعلنا وكل امر كان لا بد في حدوثه وكونه من
حدوث فعل غير فعلنا الذي قدمناه فهو فعل من يحدث ذلك الفعل وكل امر جاز فيه الوجهان
فليس علينا الا الوقف فيه حتى نعلمه باخبار او شاهد والذي يلزمنا فيه ان نقول هو لمن اتى بالسبب
الاقرب اليه الذي لم يحدث بعده فعل من فاعل اخر فان حدث بعده فعل من فاعل اخر كان مسببا
عنه دون السبب الاول قالوا وانما نقول في الاصابة انها فعل الرامي بعد ان يشترط انه لم يصرف
السهم عن جهته صارف من ريح او غيره وان لم نشترط هذا الشرط في كل وقت فانه معروف
من قولنا فرع قال قوم من هولاء ان البرء هو ما علم انه فعل الله بالخبر وهو قوله واذا مرضت فهو
يشفين واجماع الامة على ان الله عز وجل هو المعافي وقال اخرون يجوز ان يكون تاويل هذا

القول من الله ومن الامة ان الله عز وجل هو الخالق للدوا والمقدر على الشرب والمهدي اليه والمبين
له فيكون تاويل قوله عافاه الله وشفاه كتاويل قوله عز وجل وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وهل
يجوز ان يقدر الانسان على قلب الجوهر وقلب الحديد ذهبا او الحجر كما ودما وعظما سبق ذلك في باب
ان يفعل الامر السادس اختلفوا في بقا الامر ولزومه فقال قوم هو باق غير لازم للطفل حتى اذا بلغ
لزمه لا لحادث فيه ولا لتغير ولكن لحدوث البلوغ وشبهوا القول في ذلك بالقول في السقف انه لا يكون
فوق زيد ثم يكون فوقه وان الصحيح السليم لا يكون قادرا على قتل زيد وهو ميت فان احياه الله عز وجل
قدر على ذلك لا لحادث فيه ولكن بحدوث الحياة وقال قوم ليس بباق ولكنه يحدث حالا فحالا على
سبيل التولد قالوا في ساير الاعراض انها لا تبقى ووافقوا من قدمنا ذكره في ان الامر الحادث يلزم
اذا بلغ وان لم يبلغ لم يلزمه وقال قوم بل يحدث الله عز وجل عند بلوغ كل طفل امرا يتفق عليه البالغ استدلالا
بوقوفه على الامر الظاهر العام فانه اذا بلغ توقف من القران على ان الله عز وجل امر كل بالغ ان يصلي علم انه
قد احدث له وقت بلوغه امرا له بالصلوة لانه لا يجوز في حكمته ان يخالف بينه وبين ساير البالغين وقد
اخبر وبين في الامر الظاهر انه قد عمهم قال هولاء وليس يجوز ان يكون الامر غير لازم ثم يلزم لانه عرض
والعرض لا يتغير فلا يكون على حال ثم يكون على غيرها وقال قوم انما يلزم الامر الطفل ومن لم يشاهد
الامر حكاية الامر لا الامر نفسه والله اعلم الامر السابع في كيفية حدوث العالم وفيه ابحاث الاول
الاله سبحانه وتعالى لا يحتاج في فعله الى اله واداه لانه انما يحتاج اليها ليتم القدرة الناقصة وقدرته
عز وجل تامة وانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون البحث الثاني الاله عز وجل يخلق بسبب
كخلقه الابن بواسطة الاب وبغير سبب كخلقه ادم واول المخلوقات ومن مادة كخلقه الانسان من
النطفة والنطفة من الدم وكخلقه ادم من التراب ومن غير مادة خلافا لقوم من الفلاسفة
زعموا ان كل حادث فلا بد له من مادة وان المادة التي هي اصل العالم قديمة ولهم في تعيين تلك المادة
اختلافات فمنهم من قال هي الما ومن قائل هو الهوا ومن قائل هي النار ومن قائل هي الخليط ومن
قائل هي الوحدات وزعم ابن سينا ان الجوهر لا يتقوم الا بالصورة الجسمية ولا يتعين الصورة الا به
وغير ذلك مما سبقت حكايته الكثير في اماكن من الطبيعي ولما رجم بالغيب اعتقد ابن تيمية انه
لم يخلق شيئا الا من شيء والتزم التسلسل في المواد فلزمه الجهل وضم الى ذلك قدم نوع الفعل والمفعول

فلزمه التعطيل لان القصد الي ايجاد القديم محال البحث الثالث وهو المقصود من هذا الفصل
قالت متاخروا الفلاسفه لابد من انتها الممكنات الي شي واجب الوجود لاتتغير من حال الي حال
وهو واحد بمعنى ان الحقيقه التي له ليست لشي غيره وواحد بمعنى انه لايقبل القري فالكون للاشيا
التي لها عظم وكميه وواحد بمعنى ان ذاته ليست من اشيا غيره كان منها وجوده ولاتحصل ذاته من
معاني مثل الصوره والماده والجنس والفصل وذلك الموجود هو العله الاولي لوجود جميع الاشيا
وكيفيه ذلك انه لما كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لزم عنه معلوله ولما
كان واحدا من جميع الوجوه كان اول المبدعات عنه شيا واحدا بالعدد وهو العقل الاول
وحصل في هذا العقل الاول كثره بالعرض لانه ممكن بذاته واجب الوجود بالاول ولانه يعلم ذاته
ويعلم الاول والكثره التي فيه ليست من الاول لان امكان الوجود هوله من ذاته وله من الاول
وجوب الوجود ولزم عن العقل الاول بسبب انه عالم بالاول عقل اخر لاكثره فيه الا بالاعتبار
الاول وحصل عن العقل الثاني بسبب انه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلي بمادته
وصورته التي هي النفس ويحصل عن العقل الثاني عقل اخر وعن هذا الثالث فلك اخر تحت الفلك
الاعلي وانما يحصل منه ذلك لان الكثره حاصله فيه ايضا بالعرض كما ذكرنا في العقل الاول وعلي
هذا يحصل عقل رابع وهلم جرا عن كل عقل فلك وعقل الي ان ينتهي العقول الي عقل لم يحصل
عنه عقل بل يحصل عنه هذا الفلك الاسفل قالوا ونحن لانعلم كميه هذه العقول والافلاك الا انه
قام البرهان علي انه لايجوز ان يكون العقول اقل من عشره ولايجوز ان يكون الافلاك اقل من تسعه
ويجوز ان يكون العقول والافلاك اكثر من ذلك قالوا وهذه العقول مختلفه الانواع كل نوع علي
حده والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضيه من وجه وسبب الاركان الاربعه
النار والهوا والما والارض بوساطه الافلاك من وجه اخر لمن يحرك الافلاك ومماسه بعضها
لبعض علي الترتيب يحصل الاركان ويحصل من الاركان الامزجه المختلفه المعده لقبول النفس النباتيه
والحيوانيه والناطقه بسبب اذ ذاك هذه النفوس عن العقل الفعال علي الممتزجات قالوا
وحصول كل لازم مما ذكرناه عن ملزومه هو كحصول النور عن القرص الا ان القرص متحيز له طول وعرض
وعمق ولما واجب الوجود وساير العقول والنفوس فليست بمتحيزه ولاحاله في المتحيز واعلم

واعلم ارشدك الله ان هذا الكلام اذا سمعه الجاهل وخيله اعجب به لما وقع في ذهنه من انه حصل
لشي لم يحصل لغيره ثم اذا وجد هذا الجاهل هولا المتفلسفه يقولون انه ليس ورا هذا العالم شي
يخبر في امره واظلم قلبه وقال فاين الرب والعقل والنفس وعزم علي ترك مذهبهم وهذا خاطر
رحاني ثم يعرض له بعد ذلك خاطر سيطاني فيقول له ست فلعل ورا هذا شيا لست تفهمه
فان كان سعيدا لم يسمع منه وقال قد تركنا نبي محمد صلي الله عليه وسلم ليلها كنهارها وترك فينا
دابا لانضل ما تمسكنا به وليس فيه مثل هذه الامور ولاما تظلم به القلوب بل كلما كرره الانسان
ولوسماعا انشرح له صدره واضا له قلبه وربما نزلت عليه السكينه بل لو واضب عليه وعمل بمقتضا
لصافحته الملايكه وان كان شقيا سمع منه وشرع يتامل وينظر في كتبهم العريضه الطويله التي
يمكن ان يكتب المقصود منها في وريقات قليله فربما ادركه الموت وهو علي تلك الحال فيهلك هلاكا
لانهايه له الا ان يلطف الله به وسلوك الطريق المطنون ابعد عن اعلمهم في وقته انه قال اموت ولا اعلم شيا نعوذ
بالله من حال اهل النار وانا اظهر لك ايها المسترشد سرهم المكتوم ودرهم المكنون المسجع عليه
بالعبارات المخيله المستور في الكتب الطويله المسماه بالاسما الهايله الخاليه عن فايده طايله
لتطلع عليه في اول عمرك وانت في صحه عقلك بان علي فطرتك سنفر منه نفسك وطباعك
المستقيمه لعلمك الضروري بانه يخالف لما فطرك الله عليه ولما نزل به جبريل علي محمد صلي الله عليه
وسلم من عند الله اليه فانهم انما ستروه عن الناس خوفا من ذلك وحتي يبقي ذكرهم دايما بدوام
استعمال الجهال بكتبهم باف لتي هذه ثمرته ولاول هذه اخرته فاقول والله الهادي انك وكل
من يستحق ان يخاطب تعلم انه اذا لم يكن ورا الفلك المحيط المسمي عندهم بالفلك الاطلس والعر ش
المجيد شي موجود كان الموجود منحصرا في العرش وما اشتمل عليه اوما تعلق به تعلق تدبير اوتاثير
وما ثبت فتل وهذا ضروري واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود عندهم اما مصدر غير صادر واما
صادر هو مصدر واما صادر غير مصدر والاول عندهم هو الله والثاني هو العقل والنفس
والثالث الاجسام ومفرداتها اذا لم يكن الرب مباين للعالم فهو متعلق به نوعا من التعلق وكذلك
العقل والنفس لان هذه الاشيا لاتوصف عندهم بالدخول ولاتوصف بالخروج ولزم من ذلك
لزوما بينا لامراي فيه الا من عمي قلبه ان نسبه النفس الي العالم كنسبه نفس الانسان الحيوانيه

الي بدنه ونسبة العقل الفعال الي العالم كنسبة نفس الانسان الناطقة الي بدنه ونسبة الباري
سبحانه وتعالى الي جملة العالم كنسبة الروح الي بدنه وان بدن الانسان كجرم العالم فراسه كاعلى
العالم وصدره كوسطه ورجلاه كاسفله ولذلك تراهم يسمون الانسان بالعالم الاصغر ويقولون
هو مشتمل على جميع ما اشتمل عليه العالم الاكبر اذا تممت ذلك فقد استحل لغوزهم وفك
رموزهم المطوية على خلاف ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ومن قبله من الانبيا المحتوية على ما لو اظهروه
لكان جهادهم عندك افضل عمل تقبله الله عز وجل من الاوليا والاصفيا مع اني افاتح لك سرهم
وهتك سترهم وهو ان الموجودات كلها عندهم كشخص واحد مشتمل على ممسك ودون احدهما
تشبه قوتك التي تحرك بها من هنا الي هناك وهذه القوة يسمونها النفس وقد يسمونها النفس
الجزئية كما يسمون قوتك المذكورة بالنفس الجزئية او الحيوانية والقوة الثانية تشبه قوتك التي
بها تدرك الامور على ما هي عليه في نفس الامر وهذه يسمونها العقل الفعال كما يسمون عقلك الناطقة
بهذا الاعتبار العقل العلمي واما الممسك فهو يشبه النور المعلق ولا تملك المسمى عند قوم
بالروح وعند قوم بالحار الغريزي وعند اخرين بالحياة الممسك عندهم لبدنك المانع له عن الفساد
المعين لقواك المدركة والمحركة على بدنك الذي هو حيوتك او سبب حيوتك ويسمون هذا الممسك
واجب الوجود لذاته وباعتبار كونه مانعا للعالم عن الفساد يسمونه ربا لانه مصلح له وهل العقل
الفعال والنفس والممسك ذوات ثلاث او ذات واحدة لها قوتان مذهب اكثرهم كابن
سينا واتباعه انها ذوات ثلاث ومذهب الراسخين منهم في الكفر انها ذات واحدة لها قوتان الا
انها بالنظر الى ذاتها تسمى الها وواجب الوجود لذاته وعاقلا وعقلا ومعقولا ومن حيث انه مكيف
بكيفية صار بها مستعدا لان يصدر عنه اكثر من واحد يسمى عقلا فعالا ومن حيث انه مكيف بكيفية
استعد بها لان يصدر عنه امور جزئية يسمى نفسا فهذا مذهب هذا ابرهم وذاك مذهب جهالهم ونظير
هذا الخلاف في الانسان فعقل روحه شي وعقله العلمي شي ونفسه وهو عقله العلمي شي والكل
الكل واحد ويسمى روحا باعتبار وعقلا باعتبار ونفسا باعتبار واذ قد اطلعت يا اخي على سر الكفار
ومكر الفجار فلا تتعب نفسك بالنظر في كتبهم الطوال ولا بدلها بالتردد الي بعض الاراذل الذين
لا يعرفون من كلامهم الا قيل وقال ولا تغتر بقول من اشتهر عندك بالعلم انه يجمع بين كلامهم والكتب

المنزلة فان ذلك من المحال وحدها تيمنا بنقيه واحمد الله الذي انزل عليه الكتاب المبين ليفرق به بين
الشك واليقين ولا تعط قيادك لغير الرسول الذي ارسله ربك اليك واستعن بالله في مطلوبك
فانه سيعطيك ولا يبخل عليك والله يهدي من يشا الي صراط مستقيم واما الحرناسة وهم الذين اثبتوا
القدما الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلا فقالوا ان الباري عز وجل تام العلم والحكمة
فلا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص ويعرف الاشيا معرفة تامة واما
النفس فانه يفيض عنها الحيوة فيض النور عن القرص الا انها جاهلة لا تعلم الاشيا حتى تمارسها وكان الباري
تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الاجسام ونحشتها
ولما كان من وصف الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب
مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاحسن والذي بقي فيها من الفساد لانه
لا يمكن ازالته ثم انه سبحانه وتعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها
وسببا لعلمها انها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت
ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم ووصلت بعد المفارقة وبقيت
هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدايرة بين
القايلين بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثا فلم احدثه الله تعالى في هذا الوقت
المعين وما احدثه قبل ذلك الوقت ولا بعده وان كان خالق العالم حكيما فلم ملا الدنيا من الافات
واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لانا نرى اثار
الحكمة ظاهرة في العالم وبهذا الطريق لا اشكال في ذلك واما على هذا الطريق فلا اشكال لانا لما اعترفنا
بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل ولم احدث العالم في هذا الوقت قلنا لان
النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري ان ذلك التعلق سبب للفساد الا انه
بعد وقوع الحدوث صرفه الى الوجوه الاكمل واما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تجريد
هذا التركيب عنها قيل عليه سوالان احدهما لم تعلقت بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة فان ثبت
ذلك التعلق لا عن سبب جاز حدوث العالم بكليته لا عن سبب والثاني هل لا منع الباري النفس
من التعلق بالهيولى واجابوا عن الاول هذا السوال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون المختار

قد يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوزوا ذلك في النفس فانها مختاره وغير مقبول
من الفلاسفه لانهم جوزوا في السابق ان يكون علة للاحق فلم لا يجوزوا ان يقال النفس قديمه ولها تصورات
متجدده غير متناهيه ولم يزل كل سابق عله للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق
واجابوا عن السوال الثاني بان الباري علم بان الاصلح للنفس ان يصير عالمه بمضار هذا التعلق حتى انها
بنفسها تمتنع من تلك المخالطه وايضا فان النفس لمخالطتها بالهيولي تكتسب من الفضايل العقليه
ما لم يكن موجوده لها فلهذين الغرضين لم يمنعها الباري عن التعلق بالهيولي واما المسلمون فقد اتفقوا
الى اخر المائه السابعه على ان الله عز وجل كان ولا شي معه وانه لم يفعل في الازل شيا ثم بعد مضي مدد
مفروضه لا نهايه لها قال لما اراده كن فكان وذهب بعض متاخري المسلمين الى انه لم يزل يفعل وما
من حادث الا وقبله حادث وقال بتقدم نوع الفعل والمفعول ومع ذلك قال كلما سواه حادث
وهذا القول مع استلزامه التعطيل مهاب وانفق المسلمون على ان اول الحوادث غير معين
لنا لعدم التوقيف خلافا لمن قال هو العقل او غيره والاحاديث الوارده في ذلك ضعيفه فيجوز
ان يكون اول الحوادث العرش ويجوز ان يكون هو الما ويكون عنه الهوا والنار بالتلطيف والارض
بالتكثيف والسما من دخان النار ويجوز ان يكون هو الهوا ويكون عنه النار بالتلطيف والما
والارض بالتكثيف والسما من الدخان ويجوز ان يكون هو النار وتكونت السما من الدخان
والهوا والما والارض بالتكثيف ويجوز ان يكون جوهر فكونها ما ويكون عنه الارض بالتكثيف والهوا
والنار بالتلطيف والسما من الدخان ويجوز ان يكون غير ذلك مما جعله القايلون تقدم المادة
والحق انه يصح ان يقال ان الله عز وجل لم يزل يفعل بمعنى انه ما شا شيا الا فعله ولا يلزم من ذلك قدم
نوع الفعل ولا عينه اما الاول فلانه لم يشا ان يوجد في الازل شيا واما الاخر فلان الفعل الاختياري لا بد فيه
من تقدم وجود الفاعل وعلمه وارادته على المفعول ولا يلزم ايضا قدم المفعول ولا نوعه بل لا يجوز
اما المفعول فلان وجوده منافي لمخلوقيته فان القصد الى ايجاد الموجود محال واما نوعه فلان قدمه
يستلزم قدم المفعول المسالة الرابعة اتفقوا على ان جميع افعال الله سبحانه وتعالى حسنه بمعنى انه
محمود عليها بل يجب حمده عليها وان افعال العباد منها ما هو حسن بمعنى انهم يحمدون عليها في الدنيا
ويثابون عليها في الاخره ومنها ما هو قبيح بمعنى انهم يذمون عليها في الدنيا ويعاقبون عليها في الاخره

ثم اختلفوا فقال قوم ان حسن افعال الله كونه اوجدها او امر تابع لايجاده اياها وحسن افعال العباد
هو امره او نحوه او تابع لامره بها او نحوه وقبحها هو نهيه او تابع لنهيه عنها وقالت المعتزله بل
ايجاده لافعاله وامره بافعال غيره تابع لحسنها ونهيه عنها تابع لقبحها واما حسنها وقبحها فانه لها لذاتها
او لاجل صفه قايمه بها على اختلاف بينهم في ذلك ومن ثم اتفق هولا على ان حسنها وقبحها قد يدركه
العقل اما ضروره كحسن الصدق النافع وقبح الكذب واما نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع وقد لا يدركه العقل لا ضروره ولا نظرا كوجوب اخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من
شوال وهذا معنى التحسين والتقبيح العقليين اي ادراك وجوب ما اوجبه الله عز وجل وتحريم ما
حرمه الله عز وجل وادراك غيرهما من الاحكام لان العقل يثبت حسن شي او قبحه اعني بوجه او تحريمه
فان ذلك لا يكون الا لله عز وجل اتفاقا احتج الاولون بوجوه احدها ان فعل العبد اما اضطراري   اي
او اتفاقي لانه عند القدره والداعي ان كان لازم الصدور فهو اضطراري وان كان جايزا فان لم
يحتج الى مرجح فهو اتفاقي وان احتاج الى مرجح عاد التقسيم عند وجود المرجح والتسلسل محال فهو
اما ضروري واما اتفاقي فلا يحسن ولا يقبح عقلا اجيب فلا يحسن ولا يقبح شرعا ايضا وبان
هذا الدليل قايم في الغايب فلا يصدر منه فعل حسن ولا فعل قبيح وبان غايه هذا ان لا يدرك
العقل حسنه ولا قبحه وليس محل النزاع ولا يستلزمه والحق ان افعال العباد اختياريه والوجوه
المرتبه على الاختيار ليس باضطرار كما سبق تقريره في مسله خلق الافعال الوجه الثاني لو
كان ذاتيا لما اختلف والتالي باطل لوجوب الكذب اذا كان فيه عصمه نبي ولا يجوز ان يكون
تخلف القبح لحالة هذه لمانع لان ما بالذات لا يزول مع بقا الذات الثالث لو كان كما لاجتمع
النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه ومنع بان الحسن للخبر والقبح لمتعلقه او بالعكس
واحتج المعتزله بانا نعلم ببديهة العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم غير
مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على ان هذا مستفاد من العقل
واجيب بان المعلوم ملايمة الاحسان ومنافره الظلم الطبع والحسن والقبح بهذا المعنى ليس
محل النزاع ولا يستلزمه فان النزاع في ان كون الفعل متعلق الذم والعقاب او متعلق
المدح والثواب هل هو لاجل صفة قايمة بالفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك والحق ان اريد بالصفه

غير ذلك فالحق مع غيرهم وان الحسن والقبح امران اضافيان فان المصلحه تختلف باختلاف
الاشخاص بحركك ولا يجري احدا بعدك والازمان فقد ابيح مروح الاحسن معا بحرم والاحوال
فقد ابيحت الميته للمضطر مع تمام الحرم لولا العدر وكذلك القصر والفطر للمسافر والله اعلم
المسلة الخامسة الاله عز وجل هو الغني نطق بذلك القرآن واجمع عليه اهل العقل في كل
عصر وان ولو كان مفتقرا الى ذاته او الى شي من صفاته لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك
محال ضروره المسلة السادسة اتفقوا على ان الاله عز وجل حكيم لاجل الكتاب والسنة والاجماع
وللعلم الضروري بان السفسه والعابث منحط عن درجه الكمال والاله كامل بالضرورة ثم اختلفوا
فقيل وهو الحق ان الحكمة تحصيل المصلحه ودرا المفسدة وترك ما لبس في فعله فايده فخلق الافعال
القبيحه كالكفر والظلم لا يخلوا عن فايده وان كنا لا نعلمها ولذلك خلق الاجسام القبيحه لا تخلوا
عن فايده اما من حيث انه يستدل بها على انه تعالى عزيز بذاته غني عن خلقه لا يتقوى بكثرة اوليايه
ولا يضعف بتوفير عصاته واعدايه او من وجه اخر لا نعلمه ولا بد للحكيم من العلم بعواقب الامور
فلذلك فسرت الحكمه بالعلم كما سبق في اول القسم الثالث من هذا الكتاب وقيل الحكمه ما له
عاقبه حميدة وهو تفسير للشي بثمرته وقالت المعتزلة الحكمه ان يكون في فعله منفعه له او لغيره اعتبارا
بالشاهد وليس بجامع اذ يرد خلق النار والخلود فيها للكفار وايضا اعتبارا للشاهد ينبغي ان
لا يكون حكيما الا اذا انتفع بفعله فان الفعل لا يحسن في الشاهد الا لنفع نفسه حتى ان من
نفع غيره بلا احد يستحق ولا اجر لنا لم يكن ذلك حكمة ولا احسانا والله اعلم فروع الاول لا
يجب الاطلاع على الحكمه فان الملايكة لم تطلع على حكمه انشاء ادم ولان الله عز وجل خلق من الاجسام
الكامنه في تخوم الارضين وبواطن الجبال وقعور البحار ما لا يحصيه كثرة ولا اطلاع لاحد من الناس
عليه فضلا عن الاطلاع على حكمته ولان تخليف من يعلم هوانه بغضبه لا اطلاع لاحد على حكمته وكان
املاء للفجور ليزدادوا اثما مع علمه بان بنيه هلالهم اذ يتوصلون بذلك الى شتم الانبيا وقتلهم
وتخريب المساجد وعماره الكنايس ومع ما يسمع ما تقول اليهود والنصارى في كتابيهم من الطعن
في الدين الحق والوقيعه في الانبيا والخوض في صفات الله بما لا يليق بجلاله لا اطلاع لاحد على
حكمته فثبت انه لا يجب الاطلاع على الحكمه والمنكر معاند والله اعلم الفرع الثاني اتفقت المعتزله

على ان افعال الله واحكامه معلله برعايه مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتاخرين من الفقها واحتج الامام
على بطلان هذا المذهب بوجوه الاول وهو لابن سينا ان كل من فعل فعلا لاجل تحصيل مصلحه او لدفع
مضرة فان كان تحصيل تلك المصلحه اولى به من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك
الفعل تحصيل تلك الاولويه وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو في حق الله تعالى محال
وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبه اليه سيان فمع الاستوا لا يحصل الرجحان فامتنع الرجحان
واجيب بان تحصيل المصلحه اولى له من عدم تحصيلها ومعنى الاولويه كون تحصيل المصلحه اليق به لكماله
السابق وحكمته المقتضيه تحصيل المصالح الا ان المصلحه نفع له ولا صفه كمال حتى يكون ناقصا بذاته مستكملا
بغيره كما زعم هذا الشيخ وهذا كما ان صفاته من العلم والقدرة والحيوه اولى له من عدمها بمعنى انها اليق به
لان كماله الذاتي اقتضاها لا انها صفات كمال كان ناقصا الوجه الثاني قال لو كان ايجاده معللا
بعله لكانت العله ان كانت قديمه لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثه افتقر كونه
تعالى موجدا لتلك العله الى عله اخرى ولزم التسلسل وهو محال واجيب بانها محدثه وكونه موجدا لها
معلل بايجاده لمعلولها لان العله الغايه وان كانت متقدمه في العلم فهي متاخره في الوجود لكن ايجاد معلو لها
لا تفتقر الى وجود عله اخرى حتى يلزم التسلسل وانما يفتقر الى مجي الوقت الذي علم الله ان تلك المصلحه
لا يمكن ان تحصل قبله الوجه الثالث ان جميع الاعراض ترجع حاصلها الى شيين تحصيل اللذه والسرور
ودفع الالم والحزن والله قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتدا من غير شي من الوسايط ومن كان قادرا
على تحصيل المطلوب ابتدا بدون الوسايط ولم يرض تحصيل المطلوب بتلك الوسايط اسهل عليه من
تحصيله ابتدا كان التوصل ان تحصيل المطلوب بتلك الوسايط عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت
انه لا يمكن ان يعلل افعاله واحكامه بشي من العلل واجيب اذا كان تحصيل المصالح ودرا المفاسد مشروطا
في نفس الامر بوسايط كان حصولها بدون الوسايط محالا فلا تتعلق بها القدرة لان قدرة القادر لا
تتعلق بالمستحيلات والله اعلم الوجه الرابع لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا لكان خلق الله تعالى
العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعايه عرض ومصلحه ثم ذلك الغرض وتلك
المصلحه اما ان يقال انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت او ما كان حاصلا قبله فان كان حاصلا قبله كان
ما لاجله احدث الله العالم في ذلك الوقت حاصلا قبل ان وجد فيلزم ان يقال انه كان موجودا وذلك

محال وان لم يكن ذلك العرض وتلك المصلحة حاصلا قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت
نتقول حصول ذلك العرض في ذلك الوقت اما ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد وجد
الشي لا عن موجد ومحدث وهو محال وان افتقر الى المحدث افتقر تخصيص ذلك العرض بذلك الوقت
الى عرض آخر وعاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البتة الى رعاية عرض اخر فحينئذ
يكون موجودية الله تعالى وخالقيته غنية عن التعليل بالاعراض والمصالح وهذا هو المطلوب واجيب
بان يكون خلقه لكل حادث في وقته المعين معلل بمصلحة وتلك المصلحة لم تكن حاصلة قبل ذلك الوقت
وحدوثها في ذلك الوقت مفتقر الى المحدث واما افتقار تخصيصها بذلك الوقت الى عرض آخر فممنوع لجواز
ان يكون بينها وبين ما قبل ذلك الوقت منافاة يستحيل وجودها قبل ذلك فلذلك لا يتعلق
القدرة بها قبل ذلك الوقت وتعلق بها بعد ذلك لامكانها الذاتي وزوال المانع وعلى هذا لا يعود
التقسيم ولا يلزم التسلسل الوجه الخامس ان الخير والشر والايمان والكفر حاصل بايجاد الله تعالى
وتخليقه وتكوينه لما سبق واذا كان الامر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية
المصالح اذ لا صلاح في هذه الاشيا واجيب بالمنع ولا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود واحتج
المثبتة ومن قال بقولهم بانه لو لم يفعل لحكمة لكان عبثا او جاهلا وهما محالان لانه حكيم وعالم بكل شي
الفرع الثالث جميع التكاليف حسنة وليس من شرط حسنها ظهور الحكمة والله اعلم الفرع الرابع
لا يسل عما يفعل لانه لا يفعل الا الحسن لعلمه وحكمته وغناه عن كل شي الفرع الخامس ذهب اهل
السنة الى ان الله رزق الحلال والحرام فالرزق ما ينتفع به الحي ويتغذى به حلالا كان او حراما ولا
متصور ان الانسان يأكل رزق غيره ولا ان يأكل رزقه غيره وذهب المعتزلة الى انه عز وجل لا يرزق
الحرام فالرزق ما يتمكن الحي من الانتفاع به ومكنه لا يمنعه الشرع من ذلك فيكون المباح رزقا
دون الحرام والزمهم الاولون ان الظلمة على هذا عاشوا عمرهم وماتوا ولم يرزقوا فيكون هو الله تعالى مانعا
حق عبده وذلك ظلم وللمعتزلة ان يجيبوا على قاعدتهم بانه لم يمنعهم بل بين لهم الطريق وامرهم ونهاهم
والحق انه تعالى يريد جميع الكائنات حلوها ومرها خيرها وشرها الفرع السادس لا يموت احد
قبل اجله فالمقتول قايم بالقاتل ثم يخلق الله عقيبه الانتقال والموت في المقتول كساير المتولدات ثم
المقتول ميت باجله لا اجل له سواه وقد نفينا في ذلك الكعبي وابو الهذيل من المعتزلة وقال الباقون

منهم الانتقال متولد عن فعل العبد وهو فاعله والمقتول مقطوع عليه اجله ولو لم يقتل لعاش الى اجله
وهذا القول فرع مذهبهم في التولد وانه يجوز ان يكون في ملكه ما لا يريد وقد سبقا وتمسكوا في الاجل
بخصوصه بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره واجيب بان تقدير الاية ولا ينقص من عمر
معمر سواه يعني يعطي هذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا عما يعطيه العمر الاول والضمير راجع الى ما مايله لا الى
المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه اي نصف درهم آخر مماثل الاول وقيل لا ينقص من عمره بمضي الايام
والليالي وقيل الزيادة والنقصان في صحيفة الملايكة وانه يثبت في صحيفتهم شي مطلق وهو
مقيد في معلوم الله بشريطة فيؤول الصحيفة في المال الى ما علم الله وعلى هذا يحمل قوله تعالى يمحوا الله
ما يشا ويثبت وقوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر والصدقة ترد البلا وامثاله وهذا
الاخير اجودها والجود منه ان يقال العمر هو البقا والمعمر هو المبقي سوا كان عمره طويلا او قصيرا انما
يعمر من معمر اي يجعل عمره طويلا ولا ينقص من عمره اي يجعل عمره قصيرا ودليل الاولين قوله تعالى
فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واستدلوا ايضا بان الله تعالى لما كان عالما انه
سيقتل جعل قبله اجلا ولا يليق به تعالى ان يجعل له اجلا يعلم انه لا يعيش اليه او يجعل اجله احد الامرين
كفعل الجهال بالعواقب وايضا لو كان القاتل قاطعا اجل المقتول لوقع في ملك الله ما لا يريد قالوا
ووجوب القصاص او الضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي في مباشرته فعلا اجرى الله تعالى
العادة بخلق الموت عقيبه والله اعلم الفرع السابع الاهتدا والضلال فعل المهتدي والضال
بكونه مخلوقا للرب او للعبد فرع مسئلة خلق الافعال واما الهداية والاضلال المضاف الى الله تعالى
فالمراد منهما خلق فعل الاهتدا والضلال وقالت المعتزلة الهداية بيان طريق الدين واما الاضلال
والازاغة والخذلان والطبع والختم فخلق ما كان سببا لوجود الضلال منهم كخلق الالات والقدرة
لنا وجوه احدها ان الهداية خاصة وبيان الطريق عندكم عام فالهداية ليست بيان الطريق اما
الكبرى فلانه تعالى بين الطريق لكل احد اجماعا وايضا بيان الطريق ونصب الادلة واجب عند الخصوم
فلا يجوز تعليقه بالمشية واما الصغرى فلتعليق الهداية بالمشية في ايات لا تحصى لمن كقوله
تعالى ويهدي من يشا وقوله تعالى ولو شينا لاتينا كل نفس هديها وقوله تعالى فلو شا لهداكم اجمعين
وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت نفى الهداية عن رسوله لمحبوبه ولو كان المراد بيان الطريق او الد

لما نهاه عنه لانه دعي الي الايمان وبين طريق الدين لمن احب وابغض الوجه الثاني لو كانت الهدايه بيان
طريق لزم ان يكون هل كافر منشرح الصدر للاسلام لقوله تعالي فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ووجه انه دعاه الي الاسلام وبين له الطريق والتالي باطل لانه اضله الوجه الثالث الهدايه مستلزمه
للاهتدا لقوله تعالي من يهدي الله فهو المهتدي وبيان الطريق والدعوه غير مستلزم للاهتدا فالهدايه
ليست بيان الطريق والدعوه الوجه الرابع الهدايه لا يكون منه وبيان الطريق قد يكون منه والزاما
للحجه كما قال تعالي في صفه القرآن واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الي رجسهم وقال عز من قايل
قل هو للذين امنوا هدي وشفا والذين لا يومنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمي وننزل من القرآن ما هو شفا
ورحمه للمومنين الايه وفي صفه النبي صلي الله عليه وسلم فلما جاهم نذير ما زادهم الا نفورا الوجه
الخامس الاضلال والازاغه والطبع والختم اضيفت الي الله تعالي فيكون خالقها قالوا اضيفت اليه
علي حسب اضافه الشي الي مسببه او الي شرطه لان الضلال حصلت منهم عقيب احوال اوجدها الله تعالي
كالامهال وادرار الانعام وترك الاستعجال في الانتقام حتي ظنوا ان ذلك رضي من الله بصنعهم وادعوا
الامر به فقالوا والله امرنا بها فصار حاملا لهم علي المعاصي فاضيف كما يضاف الغرور الي الدنيا لاغترار
الناس بها ورد بانه تاويل بلا دليل وقالوا ايضا الاضلال هو تسميته ضالا يقال اضله اي سماه ضالا
وقال الكميت ∴ وطايفه قد اكفروني بحبكم ∴ وطايفه قالوا مسي ومذنب ∴
او وجد انه ضالا يقال اخلت فلانا واجبنته اي وجدته بخيلا وجبانا ورد بان تعلق الهدايه والاضلال
بالمشيه في الايات يبطل هذه التاويلات لان التسميه والوجدان لا يتعلق بالمشيه بل من وجد منه فعل
الضلال يسمي ضالا ويوجد ضالا ومن لا فلا المسله السابعه اتفقوا علي ان الاله سبحانه وتعالي عدل
كريم ليس بظالم ولا بخيل ثم اختلفوا فقيل العدل وضع الاشيا في مواضعها والظلم بازايه فالعدل اثر
الحكمه والظلم اثر السفه وقالت الاشاعره العدل هو التصرف لا في ملك الغير بغير اذنه والظلم بازايه
وهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه ويلزم علي هذا ان من القي متاعه في البحر او احرقه بالنار او اعان به
الكفار علي المسلمين او قطاع الطريق علي غيرهم كان عدلا وان المضطر اذا تصرف في ملك غير المضطر
بما يسد الرمق كان ظلما وذلك باطل ضروره فرع الاول لا حرج عليه في فعل شي ولا في تركه اذ لا حاكم عليه
وقالت المعتزله فعل القبيح يدل علي الحاجه او الجهل او العبث والكل محال علي الله تعالي فيمتنع فعل القبيح

ويجب فعل الحسن قلنا يجب ويمتنع لا له وحكمته مع تمكنه من الفعل والترك الفرع الثاني اوجب المعتزله
اللطف والثواب والعقاب والاصلح للعبد في الدنيا والكل باطل ان اريد بالوجوب الحرج في الترك
وان اريد اقتضاه له وحكمته لها فصحيح ان علموا ان الحكمه ليست في تركها واني لهم ذلك علي ان لقايل ان يقول
العباده لا تحاذي النعم السابقه فكيف يجب الثواب عليها والعقاب حقه فله عفوه والاصلح للكافر الفقير
ان لا يخلق ويتعلق الفرع الثالث اتفقوا علي ان الاصلح للعبد واللطف به ان ينعم الله عليه ثم اختلفوا
فقالت المعتزله النعمه اسم للذه فقط وبنوا علي هذا ان الله تعالي انعم علي الكفار بالجاه والمال والدعوه
والبيان والتوفيق والالطاف وانه تمم هديهم باقامه الادله وايضاح الحجه وانزال الكتب وارسال
الرسل لكنهم اساوا الي انفسهم بترك النظر والتفكر في ايات الله والتدبر وكذبوا الرسل واستمعوا
لهم استماع متعنت طالب للطعن فاورثهم ذلك ختما علي القلب وطبعا ورينا واكنه وغشاوه كما قال
تعالي فبما نقضهم ميثاقهم وقال طبع الله عليها بكفرهم وقال بل ران علي قلوبهم ما كانوا يكسبون وقالت
الاشاعره النعمه هي اللذه الخالصه عن شايب الضرر في العاجل والاجل وما اوتي الكفار من الترفه
والتنعم وطول العمر ولذه الاستمتاع وان اطلق اسم النعمه عليه كما قال تعالي يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها
فانه يجوز ان يكون نعمه وان يكون نقمه لان النعمه متي قوبلت بالشكر استقرت وصارت نعمه حقيقيه
وان قوبلت بالكفر صارت نقمه موصله الي الهلاك دل علي ذلك قوله تعالي ثم اذا خولناه نعمه منا قال
انما اوتيته علي علم بل هي فتنه سماها نعمه فلما جحدها المنعم عليه سماها فتنه ثم التكليف وارسال الرسل
في حق من يعلم منه العناد والاستكبار وقسمت له الشقاوه وحقت له كلمه العذاب كيف يكون نعمه
وكيف يريد الله تعالي بذلك لهم الصلاح والاصلح مع العلم بان ذلك سبب لهم وسبب لهلاكهم
والله اعلم فوايد الاولي قالت الاشاعره والمعتزله الصفات علي قسمين صفات الذات وصفات
الفعل فعند الاشعريه ما لا يلزم بنفيه النقيضه فهو من صفات وما يلزم بنفيه النقيضه فهو من النعل م
صفات الذات وعند المعتزله ما يثبت ولا ينفي فهو من صفات الذات وما يثبت وينفي فهو من صفات
الفعل فالكلام من صفات الذات عند الاشعريه ومن صفات الفعل عند المعتزله لانه يصح ان يقال
كلم موسي ولم يكلم فرعون وقال قوم تقسيم الصفات بقسمين خطا لان الفعل صفه الذات ونحن وان
قلنا صفه الذات وصفه الفعل فانما نعني بصفه الفعل صفه هي فعل ولا نعني شيئا آخر فاذا لا فرق بين

صفة الذات وصفة الفعل الفايدة الثانية قال اهل الحق كلها ازلية قايمة بذات الله وقالت الاشعرية
والمعتزلة ما كان من صفات الذات فهو كذلك كالعلم والقدرة والحيوة والارادة والعالمية والقادرية
والحيية والمريدية وما كان من صفات الفعل فهو حادث غير قايم بذاته نحو التكوين والترزيق والاحيا
والاماتة فالكلام قديم قايم به عند الاشاعرة حادث غير قايم به تعالى عند المعتزلة الفايدة الثالثة
اتفق المسلمون على انكار قدم سوى ذات الله تعالى وصفاته وتعويلهم في ذلك على المعنى لان دليل
التمانع لا يدل على الد غير الله فاما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا ولم نعلم ان احدا من المسلمين صرح الامر
خلاف ذلك الا ما ذهب اليه بعض متاخري المسلمين من قدم مادة لا بعينها ومفعول لا بعينه واثبت
الحرنانيون خمسة من القدما اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدا الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا
فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضا اما قدم الباري فالدليل عليه مشهور واما قدم الباقيات
فقد سبق في الطبيعيات رجعنا الى بقية الصفات وفيه ابحاث الاول اتفق القايلون بالاختيار
على ان لا اله سبحانه وتعالى واحد لانه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولذهب كل اله بما خلق ولعلى
بعضهم على بعض والمنكر كافر ومعاند وقرره المتكلمون بانه لو فرض الهان لاستوت المحدثات بالنسبة
اليهما فاما ان تقع بهما معا وهو محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا تقع بواحد فلا توجد ممكن اصلا
وبانه اذا اراد احدهما حركة شي فان امكن للاخر ارادة سكونه في تلك الحالة فاما ان يحصل مرادهما او لا
يحصل شي منه وهو محال او يحصل مراد احدهما فمن لم يحصل مراده يكون عاجزا والعاجز لا يكون الها
وان امتنعت فالمانع ارادة الاخر وليس ذلك اولى من العكس وايضا يلزم العجز وردّ بانهما يريدان
الاصلح والله اعلم واختلف القايلون بانه موجب بالذات فقال غير الثنوية هو واحد وقالت
الثنوية اثنان احدهما النور والاخر الظلمة واحتج الاولون بانه لو فرض واجبان لاشتركا في الوجوب
واختلفا في التعين فيلزم التركيب وليس بشي لانه مبني على ان الوجوب والتعين ثبوتيان وان
كل مركب ممكن الا هو مطلم البحث الثاني انه واحد بمعنى ان حقيقته مخالفة لساير الحقايق وبمعنى انه لا اله
غيره هو واحد ايضا بمعنى انه يقبل الوصل والفصل وهذه عبارة ابي اسحاق الاسفرايني وليست وحدته
هذه كوحدة الجوهر الفرد عند من يقول به لان الجوهر الفرد وان كان لا يقبل الانفصال فهو يقبل

الالف والزيادة وهذا الاعلم فيه خلافا ممن اثبت للعالم الهاً غيره زعمت النصارى انه جوهر اقانيم والا
قنوم عندهم الصفة فيكون معناه انه جوهر مركب من ثلث صفات ويفسرون ذلك بانه ذات وعلم وحيوة
ويسمون الذات ابا والعلم ابنا والحيوة روحا وهذه المقالة لا يتوقف الحكم ببطلانها الا على فهم معناها
فانهم جعلوا الواحد ثلثة ابا وابنا وزوجة والثلاثة واحدا وجعلوا الذات صفة وعدوها في الصفات
وجعلوا الذات ابا والصفة ابنا وجعلوا الاب والابن قديمين مع انه لا بد من تقدم الاب على الابن قال
بعض المتقدمين وهذه خرافات يغني لها عن الاطناب في ردها والله اعلم فروق بين الواحد والاحد
بعد اشتراكهما في افادة معنى التوحيد احدها ان احدا اسم خاص لله تعالى حتى لا يقال رجل احد وورهم احد
على ان اسم الواحد ولهذا جا اسم احد في اسما الله تعالى في القرآن غير مقرون بما يوجب التعريف من الالف
واللام في قوله عز وجل قل هو الله احد لانه معرفة ولانه لما كان نعتا له استغنى عن التعريف الفرق
الثاني ان اسم الاحد ينتظم التوحيد في الذات خاصة واسم الواحد ينتظم التوحيد في الصفة والذات
الا ترى انه يستقيم ان يقال فلان واحد زمانه ولم يستقم احد زمانه ولهذا المعنى يقال ان الله تعالى
احد في ذاته واحد في صفاته دل عليه قل هو الله احد وصف ذاته بانه احد ولما اراد نفي شركة الاغيار
في صفة الخالقية قال وهو الواحد في قوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شي وهو الواحد القهار الثالث ان الاحد في موضع النفي يعم القليل والكثير بصفة
الاجتماع والافتراق يقال ما في الدار احد اي ما فيها واحد ولا اثنان ولا ثلثة لا مجتمعين ولا متفرقين
ويكون هذا الاسم متناولا للواحد فما فوقه صح ان يقال ما من احد فاضلين قال الله تعالى فما
منكم من احد عنه حاجزين ولم يصح ان يقال ما في الدار احد بل اثنان بخلاف الواحد لانه يصح ان يقال
ما في الدار واحد بل اثنان فلهذا قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد لانه ينفي نفي الكفاءة على العموم
وقال تعالى لستن كاحد من النساء لانه اراد نفيا عاما ولو قال كواحد من النسا احتمل ان يكون مثلا
لغير تلك الواحدة والله اعلم البحث الثالث الاله عز وجل موجود وهذه المسالة ايضا لا يحتاج اليها من
اثبت للعالم سببا واجب الوجود ولا من يقول ان المعدوم ليس بشي كالاشاعرة وانه شي ولا يتصف
بشي من الصفات كابن عياش من المعتزلة وانما يحتاج اليها من جوز اتصاف المعدوم بالصفة واثبت للعالم
محدثا فديما اجماعا لما قادرا مريدا قال الامام لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف

ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة قلت دليله اذا ثبت كونه
فاعلا ومؤثرا في هذا العالم ومحدثا له لزم ان يكون موجودا لان ما لا يوجد لا يؤثر وهذا ضروري وحكى
الامام عن الملاحدة انه ليس بموجود واستدل لهم بانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود
فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وان خالف كانت حقيقته
مركبة وكل مركب مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن فالواجب ممكن وهذا الدليل
مع انه باطل كما سبق غير مرة قال النصير الطوسي النقل عنهم ايضا ليس بصحيح فاني اجتمعت بهم
وبحثت معهم فلم اجدهم يعتقدون ذلك الا انهم لما بالغوا في التنزيه توهم غيرهم انهم لا يعتقدون
وجوده البحث الرابع المشهور ان الكرامية مختصون بجواز قيام الحوادث بذات الله تعالى دون سائر
الطوائف والظاهر ان اكثر العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة
فمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل وكاره للمعاصي والقبائح بكراهة
محدثة لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا ان صفة المريدية والكارهية
محدثة في ذات الله تعالى فهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى وايضا اذا حضر المرئي والمسموع
حدث في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية نعم المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث ويطلقون
لفظ التجدد وهذا نزاع في العبارة واما ابو الحسين فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب
تجدد المعلومات واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه برفع الحكم وما هو الحكم وعلى
التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي ارتفع او انتهى قد عدم بعد وجوده وقول متاخريهم
ان المتغير ليس الا في تعلق الحكم لا يفيدهم شيئا لانا نقطع بانه اذا ارتفع تعلق الامر ووضع تعلق النهي
فقد ارتفع الامر ووضع النهي لان من حقيقتهما التعلق بالمطلوب وايضا قولهم ان التغير ليس الا
في تعلق الحكم مبني على ان الامر والنهي والخبر حقيقة واحدة وتعددها انما هو بحسب تعلقاتها وهم
يعلمون ان ذلك غير معقول فان حقيقة الامر التي هي طلب فعله وحقيقة النهي عن الشيء طلب
تركه وحقيقة الخبر عنه شيء آخر ليس بطلب فعل ولا ترك وان احدى هذه الحقائق غير الاخرى ويقولون
ايضا انه في الازل لم يكن عالما بان العالم موجود لان ذلك جهل بل كان عالما بانه معدوم ثم صار عالما
بانه موجود ثم يقولون ان التغير في تعلق العلم لا في نفس العلم وهذا ليس بصحيح فان العلم ان كان

هو التعلق فظاهر وان كان صفة يلزمها التعلق لزم من تغيره تغيرها وايضا قولهم ان التغير ليس الا في
تعلق العلم لا في نفس العلم مبني على ان العلم بالامور المختلفة والمتضادة واحد وهو فاسد فانا جازمون
بان من علم ان زيدا في الدار ثم علم انه ليس في الدار فقد زال العلم الاول وحصل الثاني وقد سبق ذلك
في الطبيعي ويقولون ايضا هم والمعتزلة انه ما كان فاعلا للعالم في الازل ثم صار فاعلا واما الفلاسفة
فهم مع انهم ابعد الناس في الظاهر عن هذا القول قائلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات
موجودة في الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك
الحادث وصف اضافي حدث في ذاته واما البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة المتاخرين ابو
فانه صرح في كتابه المعتبر باثبات ارادة محدثة في ذات الله تعالى وعلوم محدثة في ذات الله تعالى انه لا
يتقرر الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم مع هذا المذهب ثم قال الاجلال عن هذا الاجلال واجب
والتنزيه عن هذا التنزيه لازم واذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به
اكثر العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان ومن ثم ظهر الكرامية على المنكرين واحتجوا على مذهبهم بوجهين
الاول انهم قالوا لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والقادرية والعالمية والسامعية
والمبصرية لتغيرها بتغير متعلقاتها ثم اقاموا الدلائل على انه لا بد من قيام الصفة بالموصوف وحينئذ
يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث وهذا هو العمدة الكبرى في هذه المسألة واجاب
الامام بان التغير انما هو في الاضافات لا في الصفات وهذا الذي قاله من الترهات فانا نعلم
بالضرورة ان التاثير مستلزم للتاثر فالكسر لا ينفك عن الانكسار والتقطيع لا ينفك عن التقطع
حتى ظن بعضهم ان الحركة والتحريك والتحرك امر واحد الا انه بالنسبة الى ذاته يسمى حركة وبالنسبة
الى المحرك يسمى تحريكا وبالنسبة الى المتحرك يسمى تحركا وقد سبق ذلك في باب الحركة ونعلم ايضا بالضر ورة
ان العلم مستلزم للمعلوم حتى ظن ايضا بعضهم ان العلم هو نفس صور المعلومات واذا كان كذلك
فمتى انتفى التاثير انتفى التاثر ويلزم انتفاء المؤثرية ومتى انتفى المعلوم انتفى العلم المتعلق به ويلزم انتفاء العالمية
الثابتة بسبب ذلك العلم ونعلم ايضا بالضرورة ان الامر والنهي الملزم مستلزم للتعلق بالمكلف
فمتى انتفى المكلف انتفى التعلق ويلزم انتفاء الامر والنهي لانه من حقيقتهما وكذلك ايضا متى انتفى
تعلق الصفة السمعية والبصرية بالاصوات والالوان انتفت السامعية والمبصرية كل ذلك معلوم بالضر ورة

فالحق اذن ان ما تقدم المفعول كما تقوله الفلاسفة او حدوث الفاعلية كما تقوله الكرامية واما تقدم الفاعلية
وحدوث المفعول فغير معقول لان الفاعلية ولا فعل ولا مفعول محال ضرورة الا ان يراد بالخالقية والرازقية
قدرته على التخليق والترزيق وعلى هذا يحمل قول اهل الحق الفعل ازليه والله اعلم الحجة الثانية لهم قالوا
حصلت الموافقة بيننا وبين الاشعري على انه يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجملة ولا فارق بين
المعاني القديمة وبين المعاني الحادثة الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في
المقتضي لان القدم عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المسمى
واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار بقي انه انما صح قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معاني وصفات
[illegible] والحوادث تشاركها في المعنى والحدوث لا يجوز ان يكون مانعا لانه ايضا قيد عدمي وهو كون الشيء
مسبوقا بالعدم فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى واستدل المنكرون للشأن بوجهين احدهما
ان الصفة الحادثة ان لم تكن من صفات الكمال او من نعوت الجلال لم يجز اتصافه بها وان كانت من صفات
الكمال وجب ان يكون ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص
فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة وذلك محال فثبت ان حدوث تلك الصفة في ذات
الله تعالى محال وهذه الشبهة ليست بشيء فان قوله وان كانت من صفات الكمال وجب ان يكون ذاته
قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال كذب لان الواجب قبل حدوث تلك الصفة انما هو
ان يكون ذاته خالية عن تلك الصفة فقط ولا يلزم من خلو ذاته عن تلك الصفة خلوها عن صفة
الكمال فان تلك الصفة اذا كانت بعد حدوثها صفة كمال جاز ان يكون قبل حدوثها صفة نقص والكمال في
ضدها او نقيضها فلا تكون الذات قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة كمال بل عن صفة نقص يستحيل
اتصافه بها ووجب اتصافه بضدها وذلك كالعلم بان العالم موجود فانه بعد حدوث العالم صفة كمال
وقبل وجود العالم صفة نقص لانه جهل والكمال قبل وجود العالم هو في ضد العلم بانه موجود وهو العلم
بانه معدوم ولذلك وجب ان يكون الحق سبحانه وتعالى بعد وجود العالم موصوفا بالعلم بان العالم
موجود وقبل وجود العالم موصوفا بالعلم بانه معدوم ولا يجوز ان يكون قبل وجود العالم موصوفا بالعلم
بانه موجود لان ذلك جهل وهو على الله محال فان قيل العلم في الحالتين واحد والمتغير هو الاضافة
قلنا قد سبق ان العلوم بالامور المتضادة متضادة والله اعلم الحجة الثالثة قول الخليل صلوات الله

عليه لا احب الآفلين والافول عبارة عن التغير فدل على ان المتغير لا يكون الها اصلا واجيب بان
الافول هو الغيبة فالآفلون هم الغائبون وبان التغير في الصفات لا يوجب تغيرا في الذات الحجة
الثالثة للمنكرين باللفظ الموافقين في المعنى انه لو كانت ذاته قابلة للاتصاف بالحدث لكانت القابلية
من لوازم ذاته او منتهية الى قابلية هي من لوازم ذاته والا لكانت من العوارض وكان للذات قابلية
لتلك القابلية وللقابلية قابلية اخرى وهلم جرا الى ما لا نهاية له وذلك محال واذا كانت القابلية ازلية
كانت ذاته في الازل قابلة للاتصاف بالحادث وذلك يقتضي امكان وجود الحادث في الازل لكن وجود
الحادث في الازل غير ممكن لان الحادث ما له اول والازل ما لا اول له وهذه الشبهة ايضا اكثر هذيانا
من الذي قبلها فان قوله اذا كانت الذات في الازل قابلة للاتصاف بالحدث وجب امكان وجود
الحدث في الازل ليس بصحيح بل كذب صريح لان معنى القابلية انه لا مانع في الذات من الاتصاف
بالحادث لو وجد في الازل ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود الحادث في الازل ممكنا فان الواحد
منا في سن البلوغ بل قبله قابل للاتصاف بالعلم بما حدث بعد المائة لو وجد في سن ولم يلزم
من ذلك امكان وجوده في سن البلوغ لاستحالة الجمع بين وجوده في سن البلوغ وبين حدوثه بعد المائة به
وكذلك قوله وجود الحدث في الازل غير ممكن هو على اطلاقه ليس بصحيح فان المستحيل هو وجوده
في الازل موصوفا بصفة الحدوث التي هي منافية للازل لا وجوده مطلقا فانه خاليا عن صفة
الحدوث يمكن ان يوجد في الازل واعلم ان خلو الحدث عن صفة الحدوث ممكن لان الحدوث ليس
من لوازم ماهية الحدث والا لكان محدثا في الازل واذا كان خلو الحادث عن صفة الحدوث ممكنا لم
يلزم من فرض وقوعه محال لذاته فنقول مثلا العلم بان العالم موجود هو محدث كحدوث متعلقه
فلو فرضنا وجود العالم في الازل كان العلم بانه موجود حاصلا في الازل خاليا عن صفة الحدوث فيتصف
الحق به اذ ذاك لانه قابل للاتصاف بصفة الكمال والله يهدي الى الحق والى طريق مستقيم واحتج
المنكرون ايضا بان التغير في الصفات يستلزم امكان الذات لان الذات ان كانت كافية في ثبوت
الصفة وجب ثبوتها ازلا وابدا حتى يكون الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كانت كافية في انتفائها
وجب انتفاؤها ازلا وابدا حتى يكون دائمة الانتفاء بدوام ذاته فاذا لم يكن الصفة دائمة الثبوت ولا دائمة
الانتفاء بل متغيرة لم يكن الذات كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها بل لا بد من شيء منفصل

ثبوت الصفه وانتفاوها مفتقرا الي ذلك المنفصل والذات لا تنفك عن ثبوت الصفه وعدمها فالذات
مفتقره في تحققها الي ذلك المنفصل لان الموقوف علي الموقوف علي الغير موقوف علي ذلك الغير والمفتقر
في تحققه الي الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت
ان التغير في صفات الله محال ولجيب ان ذلك انما يجري في الصفات الحقيقيه التي لا يتحقق الذات بدونها
كالوجود والحيوه واما الاضافات او الصفات التي لا يتوقف عليها تحقق الذات كالمعيه وكالعلم بوجود
هذا الحادث فلا يلزم من تغيرها تغير الذات ولا من توقفها علي متعلقها توقف الذات وتحققها وكيف
يقال ذلك مع انه اذا وجد حادث فان الله يكون معه وعالما بوجوده فاذا فني ذلك الحادث بطلت تلك
المعيه وصار عالما بعدميته والا لزم الجهل والله اعلم **القسم الرابع** في الاسما وفيه فصول الاول في
الاسم وفيه مباحث عقليه ونقليه الاول من النقليه ان العرب تقول هذا اسم وسم بكسر الاول وزاد الكسائي
هذا اسم وسم بضم الاول وقال ان العرب تقول تاره اسم بكسر الالف واخري بضمها فاذا طرحوا الالف
قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمي يسمي قال
اسم وسم بالكسر ومن جعل اصله من سما يسموا قال اسم وسم بالضم البحث الثاني قال البصريون هذه
اللفظه مشتقه من سما يسموا اذا علي وظهر لان اسم الشي معرف له والمعرف متقدم علي المعرف
في المعلوميه فالاسم عال علي المعني ومتقدم عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمه والسمه
العلامه لان الاسم كالعلامه المعرفه للمسمي ورده البصريون بانه لو كان اشتقاقه من السمه لكان
تصغيره وسيما وجمعه اوسام ولكنهم اجمعوا علي ان تصغيره سمي وجمعه اسما واسامي البحث الثالث
الذين قالوا اشتقاقه من السمه قالوا اصله وسم من وسم يسم ثم حذف منه الواو وزيد فيه الف الوصل
عوضا عن المحذوف كالعده والصفه والزنه اصله الوعد والوصف والوزن اسقطت منها الواو
وزيد فيها الها واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فمذهب قوليهم ان اصله فعل امر من سما
يسموا كادع من دعوت او من سما يسمي كارم من رميت ثم جعلوا هذه الصيغه اسما وادخلوا عليها
وجوه الاعراب واخرجوها عن حد الافعال فاسموا التغيير تغيير لا واما المباحث العقليه فالاول منها
حد الاسم وهو كل لفظ وضع لمعني فاللغه كلها اسما واما تقسيمها الي اسم وفعل وحرف فاصطلاح نحوي
لغرض خاص ويدل علي صحه ما قلناه قوله تعالي وعلم آدم الاسما كلها مع انه علمه سرح يسرح في الجنه ونظر

ينظر الي ربه كما علمه النظر والجنه ويدل علي ذلك ايضا اجماع اهل اللغه علي انه من السمه وهي العلامه
او من السمو وهو العلو فان نظر ويسرح وفي عاليه وعلامه علي معناها كما ان النظر والجنه عاليه وعلامه
علي معناها البحث الثاني في اقسامه وهي تسعه اولها الاسم الواقع علي الشي بحسب ذاته كساير
الاعلام وثانيها الواقع علي الشي بحسب جز من اجزا ذاته كالجوهر للجدار والجسم له وثالثها الواقع
علي الشي بحسب صفه حقيقيه قايمه بذاته كالاسود والابيض والحار والبارد ورابعها الواقع علي
الشي بحسب صفه اضافيه فقط كالمعلوم والمفهوم والمذكور والمالك والمملوك وككونه يمينا
وشمالا وخامسها الواقع علي الشي بحسب صفه سلبيه كاعمي وفقير وسليم عن الافات وسادسها
الواقع علي الشي بحسب صفه حقيقيه مع صفه اضافيه كعالم وقادر بنا علي ان العلم والقدره صفه
حقيقيه لها اضافه الي المعلومات والمقدورات وسابعها الواقع علي الشي بحسب صفه حقيقيه
مع صفه سلبيه كقادر لا يعجز وعالم لا يجهل وثامنها الواقع علي الشي بحسب صفه اضافيه مع صفه
سلبيه كلفظه اول فانه عباره عن كونه سابقا غيره وهو صفه اضافيه وانه لا يسبقه غيره وهو
صفه سلبيه وكالقيوم فان معناه كونه قايما بنفسه اي لا يحتاج الي غيره وهو سلب ومقوما لغيره
وهو اضافه وتاسعها الواقع علي الشي بحسب مجموع صفه حقيقيه واضافيه وسلبيه كالاله فانه يدل
علي كونه موجودا ازليا واجب الوجود لذاته وعلي الصفات السلبيه الداله علي التنزيه وعلي
الصفات الاضافيه الداله علي الايجاد والتكوين البحث الثالث في اسما الله تعالي وفيه مسايل
الاولي اجمع المسلمون علي ان لله الاسما الحسني واختلفوا في انها توقيفيه ام تابعه للمعني الذي
يليق بجلاله فقال بعضهم لا يجوز اطلاق شي من الاسما والصفات علي الله تعالي الا اذا كان واردا في
القرآن والاحاديث الصحيحه وقال آخرون كل لفظ دل علي معني يليق بجلال الله فهو جايز والا فلا
وقال الغزالي اطلاق الاسم علي الله تعالي لا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر واما الصفات
فانه لا يتوقف علي التوقيف وفرق بين الاسم والصفه بان قال اسمي محمدا واسمك ابو بكر من باب الاسما
ووصفك هذا الانسان بكونه طويلا فقيها من باب الصفات احتج الاولون بوجهين الاول
ان العالم اسم فاعل له اسما كثيره عالم وطبيب وفقيه ومتقن ومتبين ثم انا نصف الله تعالي بكونه
عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا متقنا ولا متبينا وذلك يدل علي انه لا بد من التوقيف

الثاني انه ربما لايبقع لانتار ان كان المعني صحيحًا واحتج من قال هي تابعه للمعني بوجهين احدهما ان
اسما الله تعالي وصفاته مذكوره بالفارسيه وبالتركيه والهنديه واجمع المسلمون علي جواز اطلاقها
مع ان شيئا منها لم يرد في القرآن ولا في الاخبار الثاني ان الله تعالي قال ولله الاسما الحسني فادعوه
بها والاسم لايحسن الا لدلالته علي صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل علي هذا المعني كان
حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالي بهذه الآيه واجيب عن الاول بانه ان ورد الاسم في القرآن
او في الاخبار لم يخرجه ذكره بالفارسيه والتركيه والهنديه عن كونه توقيفيا وهذا هو الذي اجمعوا
علي جواز اطلاقه والا لم يجوز وعن الثاني بانه ربما لايبقع اطلاقه لايتا الاثري انه لايقال المستهزي
والماكر فيحمل الايه علي ما ورد به الشرع من الاسما الحسني المسلة الثانية الاسم الدال علي الشي
بحسب جز من اجزايه مستحيل في حق الله تعالي لان ماهيته غير مركبه من الاجزا واما الاسم الدال
علي الشي بحسب ذاته المخصوصه فقد نقل عن قدما الفلاسفه انكاره في حق الله تعالي لان المراد
من وضع الاسم الاشاره بذكره الي تعريف المسمي فلو كان له بحسب ذاته اسم لكانت حقيقته معلومه
ولكن كنه حقيقته تعالي غير معلوم للبشر واجاب غيرهم بمنع الثانيه وقالوا لا يمتنع في قدره الله
سبحانه وتعالي ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقه المخصوصه ثم قالوا
واذا كان كذلك لم يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقه المخصوصه وبالجمله هذه المسله مبنيه علي
ان حقيقته معلومه لغيره بالقوه او بالفعل ام لا والله اعلم واما الاسم الموضوع للشي بحسب صفه
حقيقيه فنفاه متاخروا الفلاسفه ومن وافقهم ممن نفي الصفات الحقيقيه ثبته اهل السنه
ومن جعل الوجود صفه زايده علي ذاته واما الاسم الواقع علي الشي بحسب صفه اضافيه ككونه
معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فلا خلاف في ثبوته تعالي يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح
عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان وكالمتكلم والمكون علي راي الاشعري
والمعتزله واما الاسم الواقع علي الشي بحسب الصفات السلبيه فلا خلاف ايضا في اثباته والسلب
اما عايد الي الذات او الي الصفات او الي الافعال كقولنا انه تعالي ليس كوكبا ولا نارا ولا شجرا
ولا حجرا ولا في حيز ولا حالا ولا محلا وكقوله تعالي لاتاخذه سنه ولا نوم وما كان ربك نسيا
ولا يعزب عنه مثقال ذره في السموات ولا في الارض وكقوله تعالي وما مسنا من لغوب وانما

امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه وكقوله
وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين وما
خلقناهما الا بالحق افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون فتعالي الله الملك الحق ولا
يرضي لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعالمين والله لايحب الفساد وما يفعل الله بعذابكم ان
شكرتم وآمنتم ولا يسال عما يفعل وهم يسالون وما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد والاسما
المندرجه تحت هذا القسم غير متناهيه لوجوب تنزيهه عن جميع النقايص في ذاته وصفاته
وافعاله واما الاسم الواقع عليه بحسب الصفه الحقيقيه مع الاضافيه كالعالم والقادر والمريد
والسميع والبصير والخالق فنفاه متاخروا الفلاسفه ومن وافقهم ممن نفي الصفات الحقيقيه
واثبته اهل السنه الا ان الاشعري لم يجعل الخالق من هذا القسم واما الاسم الواقع علي الشي
بحسب الصفه الحقيقيه مع السلبيه كقادر لا يعجز فنفاه ايضا من نفي الصفات الحقيقيه واما
الاسم الواقع علي الشي بحسب الصفه الاضافيه مع السلبيه كالاول فلا خلاف في اثباته واما الاسم
الواقع عليه بحسب الصفه الحقيقيه والسلبيه فنفاه من نفي الصفات الحقيقيه واثبته غيرهم ومثل
هو ولا اله الا هو واسم الله وقالوا هذا الاسم يدل علي كونه موجودا ازليا ابديا واجب الوجود وعلي
الصفات السلبيه الداله علي التنزيه وعلي الاضافيه الداله علي الايجاد والتكوين والاولون ينازعون
في ان هذا الاسم من هذا القسم ويقولون انما يدل علي الذات والصفات الاضافيه والسلبيه
المسلة الثالثة لاتحسب ان اسما الله الحسني محصوره في التسعه والتسعين المذكوره في روايه ابي
هريره وهي هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المومن المهيمن العزيز
الجبار المتكبر الخالق الباري المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط
الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور
العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الجميل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود
المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدي المعيد المحيي المميت الحي القيوم
الواجد الماجد الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم الموخر الاول الاخر الظاهر الباطن الوالي
المتعالي البر التواب المنتقم العفو الروف مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع

الغني المغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور فانه قد
ورد في روايه اخري لم ابدال لبعض هذه الاسامي بغيرها بل قد ورد في القرآن ما ليس متفقا
عليه في الروايتين جميعا وقال الامام رايت في بعض كتب التذكير ان الله سبحانه وتعالى اربعة الاف
اسم منها في القرآن والاخبار الصحيحة والف في التوريه والف في الانجيل والف في الزبور والف
الف اخر في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر وهذا الذي رآه الامام غير مستبعد
فان الاسما التي استاثر بها في علم الغيب عنده يجوز ان يكون اكثر من ذلك ويوضح لك ذلك وجوب
سلب النقايص وجواز الاستحقاق بحسنها وبحسب الافعال المسئلة الرابعة اتفق المسلمون
على جواز اطلاق الشي على الله عز وجل ونقل عن جهم بن صفوان منعه واحتج الاولون بوجوه اقواها
قوله تعالى قل اي شي اكبر شهاده قل الله الاية فان قوله قل الله جواب لقوله اي شي ودونه ما اسم
روي في بعض الاحاديث لا شي اغير من الله ودون هذا ان الشي عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وذات الله سبحانه وتعالى لذلك فيكون شيا واحتج الجهم بوجوه احدها لو كان يسمي شيا لكان
مخلوقا مقدورا لقوله تعالى الله خالق كل شي وهو على كل شي قدير ورد بانه مخصوص بالعقل الوجه
الثاني لفظ الشي لا ينبي بصفة من صفات الكمال لصدقه على الحقير وغيره ولانه لا يجوز الدعا به واسما
الله تعالى يجب ان يفيد ذلك لقوله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها فلفظ الشي ليس باسم من اسما
الله وهذا الوجه قوي الوجه الثالث قوله تعالى ليس كمثله شي حكم تعالى بانه مثل مثله ليس
بشي وهو مثل لمثل نفسه ورد بان المحكوم به سلب المثليه عن الشي لا نفي اسمية عن المثل ولا يلزم
من نفي مثليه مثله عن الشي نفي الشبه عن مثل مثله فهذا الوجه ليس بشي واجمع المسلمون ايضا
على اطلاق اسم الموجود وله معنيان احدهما انه ليس بمفقود وهذا المعنى مذكور في القرآن لقوله
تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا والثاني انه في نفسه ثابت ومتحقق وحاصل والوجود بهذا المعنى
غير مذكور في القرآن وهل يطلق عليه لفظ الذات والشخص والصورة ان صح ما ورد في ذلك من
الاحاديث جاز والا فلا المسئلة الخامسة ليس شي من اسما الله تعالى مرادفا للاخر لدلالة كل واحد
منها على غير ما دل عليه الاخر الفصل الثاني في المسمي اما موجود او معدوم لا واسطة بين الوجود
والعدم والمثبتون للواسطة طوايف منهم القايلون بان الموجود لا موجود ولا معدوم ومنهم

المثبتون للحلي في الذهن قالوا ليس بموجود في الخارج ولا هو معدوم ومنهم المثبتون للاحوال العالميه
والقادريه يقولون هي صفة تثبت للموصوف مدة استحالته للصفه لكونه عليها فالموصوف يستحق في
كل آن حالا لا لصفة هو عليها قالوا وهي امر زايد على الذات والا لوجب ان من علم الذات علم انها قادره
عالمه ولوجب ان من علم كونها قادره عالمه علم الذات فقط ولم يعلمها على امر زايد عليها وقالوا ايضا
هي صفة لله تعالى يجري مجرى الاسما والصفات ليست اياه ولا هي بعضه حتى يلزم التجزي ولا هي غيره
حتى يلزم تعدد القدما لان ان كان لهذه المسميات تحقق في الخارج لموجوده والا فمعدومه وتعدد القدما
انما يستحيل في الذوات لا في الصفات الفصل الثالث في معنى الاسم والمسمي والتسميه قد كثر
الخايضون في هذا الفصل واشعبت لهم الطرق وزاغ عن الحق اكثر الخلق فمن قايل الاسم هو
المسمي ولكنه غير التسميه ومن قايل الاسم غير المسمي ولكنه هو التسميه ومن قايل بدعي الحذق في علم
الكلام بزعم ان الاسم قد يكون هو المسمي كقولنا لله تعالى انه ذات وموجود ويكون غير المسمي كقولنا
انه خالق ورازق فانه يدل على الرزق والخلق وهما غيره وقد يكون بحيث لا يقال انه المسمي ولا هو
غيره كقولنا عالم وقادر فانهما يدلان على العلم والقدره وصفات الله لا يقال انها هي الله ولا انها
غيره والحق انه اريد بالتسميه جعل اللفظ دليلا على المعنى وبالاسم اللفظ المجعول دليلا وبالمسمي
المعنى الذي جعل اللفظ دليلا عليه فلا نزاع في تغاير هذه الثلاثه ومن نازع في ذلك فهو مغلوب
على عقله وان اريد بالتسميه والاسم والمسمي فعل اللافظ واللفظ والملفوظ فلا بعد في وقوع
الخلاف في انها متحده او متعدده وهو قريب من الخلاف في المحرك والحركه والتحرك وقد سبق هذا
في باب الحركه وان اريد الامر الثاني من الستة التي يكون المصدق بها مومنا وهو ملايكة الله وهي
اجسام نورانيه اعطاها الله قوه التشكل باشكال مختلفة لا يومن بالقرآن من انكرها وقد سبق البحث
عنها في الطبيعي ونفي مسله لولم يجر العاده بذكرها لما ذكرتها اذ لا مدخل لها في المقصود من قسم
الالهيات وهي هذه ذهب المعتزله والفلاسفه الى ان الملايكة السماويه افضل من البشر وهو
اختيار الباقلاني والحليمي وذهب غيرهم الى ان الانبيا افضل وماخذ الفريقين متجاذبه وزعم
بعض اهل الحقايق انه شاهد ان الملك افضل من البشر الامر الثالث من الستة كتب الله عز وجل
وهي التوريه والانجيل والقرآن والزبور وساير الصحف ولم يومن بها الا من يومن بالقرآن وكلها

لم يومن بالقران وهو كلام الله وقد سبق البحث عنه الامر الرابع الرسل وفيه مسايل الاولى انكر قوم
اصل الرساله وانكر اليهود والنصارى والمجوس رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لنا ان محمدا صلى الله عليه
وسلم ادعى النبوه وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا فمحمد رسول الله حقا اما
دعواه النبوه فمتواتر واما ظهور المعجز فلانه اتى بالقران وهذا متواتر ايضا واما ان القران معجز فلانه
تحدى البلغا بل الجن والانس بمعارضته على ابلغ الوجوه فقال لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ثم نزل في التحدي فقال فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات ثم بالغ فقال فاتوا بسورة من مثله وعجزوا عن معارضته والا لم سالوه لان المعارضه
اسهل واما ان كل من اتى بالمعجزه كان صادقا فلانا نعلم قطعا ان الله سامع لدعواه واما ما ظهر على يده
خارج عن مقدور جميع البشر فاذا ادعى الرسالة ثم قال الهي ان كنت صادقا في دعواي الرساله
فافلق البحر او شق القمر او غير ذلك مما لا يقدر عليه الا الله عز وجل ففعل ذلك عقيب سواله علمنا
بالضرورة انه صدقه في دعواه واعترض بوجوه احدها لم لا يجوز اظهار المعجز على يد المتنبي قلنا لانه لم يكن
فيه فايده الا اضلال الله الخلق بما يحملهم الكاذب ولا شك انه قادر على ان يعلمهم بذلك على يد صادق
فعدوله عن تعريف الخلق على يد رسول من عنده الى تعريفهم على يد الكذاب خارج عن الحكمة بالضرورة واجيب
بان في اظهار المعجز على يد الكاذب اضلال الخلق وترك اصلحهم لوجهين احدهما انه لو فرض جواز
اظهار المعجزة على يد المتنبي لم يكن فيه اضلال الخلق بل هدايتهم لان اظهار المعجز ولكن لامنه يكون
امر الهم بما جاهم به المتنبي وامر الله هدايه لا اضلال والثاني ان اضلال الخلق وترك اصلحهم انما لا
يجوز اذا لم يكن فيه حكمه وعدم الحكمه غير معلوم الاعتراض الثاني المعجزه تشتبه بالسحر فلا يدل على
الصدق ورد بالفرق بان التعليم يدخل السحر دون المعجزه وبان المعجز هو الذي لا ياتي احد من المبارزين
والمنازعين بمثله اما لانه ليس في قوته واما بمنع الله له عن ذلك والسحر ليس كذلك وبان السحر لا يكون
باقتراح المقترحين بل بحسب ما يعرفه الساحر بخلاف معجزات الانبيا عليهم السلم وبان اثار المعجزات
حقيقيه كشبع الجايع من الطعام اليسير وريهم بالما القليل والتزود منها للمستقبل من الزمان
بخلاف السحر فانه تخيلات لا تروج الا في اوقات مخصوصه وامكنه مخصوصه على ان احدا من العقلا لم
يجوز انتها السحر الى احيا الموتى وقلب العصا ثعبانا مبينا وفلق البحر وشق القمر وابرا الاكمه والابرص ونحوها

واما بقيه الاعتراضات فكلها هذيانات والمخيل منها مبني على نفي الفاعل المختار فلذلك اعرضت عنها
ثبت بثبوت هذه المقدمات ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المكي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسول
حق ونبي صدق ولزم من ذلك اثبات اصل الرساله ولمنكري الرساله شبه الاولى شبهه منكري التكليف
قالوا التكليف باطل فالبعثه باطله اما الاولى فلان افعال العباد مخلوقه لله تعالى فلا يكون مقدوره
لهم فلا يكلفون بها واما الثانيه فلانه لا فايده في البعثه الا توجيه التكليف على الخلق فاذا كان المقصود
باطلا كان التبع اولى بالبطلان واجيب اولا بان افعالهم لا تخلو عن قدرتهم واختيارهم كما سبق ولذ لك
يقولون اياك نعبد واياك نستعين وانما يلزم عدم القدره من جعل الخالق نفس المخلوق واجيب
ثانيا بمنع انحصار فايده البعثه في توجيه التكليف كما سياتي في المسله الثانيه الشبهه الثانيه شبهه من
جوز التكليف وجعل العقل كافيا في معرفته وهم البراهمه قالوا لان كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان
قبيحا تركناه وما لا يدرك حسنه ولا قبحه فان كنا مضطرين او محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الرافع للضرورة
والحاجه وان لم يكن بنا اليه حاجه امتنعنا منه احترازا من الخطر واجيب بعد تسليم ان العقل كاف
في التعريف لكن لم لا يجوز ان يكون فايده البعثه تاكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تعالى من
الدلايل على التوحيد مع ان الواحد منها كاف الشبهه الثالثه شبهه من انكر كون هذه الشرايع من عند
الله قالوا نرى الشرايع مشتمله على اشيا لا فايده فيها فان الصلوه والصوم والحج افعال لا منفعه فيها للمعبود
وهي مضار ومتاعب في حق العابد فكان ذلك عبثا بل سفها وذلك لا يليق بالحكيم فوجب ان لا تكون
هذه الشرايع من عند الله تعالى واجيب بمنع انها خاليه عن الحكمه والمنفعه ولا يلزم من عدم اطلاعكم
على الحكمه عدمها الشبهه الرابعه شبهه اليهود وهي ان موسى عليه السلم لما بلغ شرعه الى امته بين
انه دايم او لا بين انه موقت او لا هذا ولا هذا والاول باطل لانه لو بين منقطع وشرح ذلك لانه
لكان معلوما لهم على سبيل التواتر ولو كان لنقل تواترا كاصل دينه ولم يمكنهم اخفاوه لان ما علم تواترا
لا يمكن انكاره ومعلوم ان اليهود متفقون في مشارق الارض ومغاربها على انكارها والثاني باطل
ايضا لانه لو كان كذلك لوجب ان لا يجب بمقتضى شرع موسى من الاعمال الا مره واحده لان مقتضى الامر
المطلق الفعل مره واحده لا التكرار وبالاجماع هذا باطل واذا بين لامته ان شرعه دايم وجب ان
يكون دايما والا لزم نسبته الى الكذب وزوال الثقه عن جميع الشرايع واجيب بجواز انه بين انه منقطع

محمد ذلك وكان ذلك معلومًا بالتواتر من دينه الان يونسه هلكوا بالكليه في زمان بخت نصر وصار الباقي اقل من عدد التواتر فلاجرم انقطع هذا النقل فان قيل ما حد المعجزه قيل حدها على طريقه المتكلمين انها امر يظهر بخلاف العاده في دار التكليف لاظهار صدق المدعي النبوه مع نكول من يتحدي عن معارضته بمثله وقيد بدار التكليف لان ما كان في الاخره من خلاف العاده لا يكون معجزه وباظهار صدق مدعي النبوه احترازا عما يظهر على يد الولي والمساله اذ ظهور خلاف العاده على يد المتاله جايز دون المتنبي والفرق ان ظهوره على يد المتنبي يوجب انسداد باب معرفه النبي واما ظهوره على يد المتاله فلا يوجب انسداد باب معرفته الا لانه لان كل عاقل يعرف ان الادمي لاستماله على امارات القصور لا يكون الها وان روي منه الف خارق للعاده وقيد باظهار صدقه لانه لو ظهر باظهار كذبه لا يكون معجزه كما لو ادعي المتنبي ان معجزتي نطق هذه السخره فانطقها الله تعالى بكذبه لا يكون معجزه وقيد بنكول من يتحدي به عن معارضته لانها تخرج عند المعارضه عن الدلاله ووجه دلاله المعجزه ما سبق من العلم بان الله سامع لدعاه وان ما ظهر على يده لا يقدر عليه الا الله الى اخره المسله الثانيه اختلف المومنون في الرسل فقال عامه المتكلمين بعثه الرسل جايزه وعند المحققين انها واجبه ولا يعنون انها تجب على الله بايجاب احد ولا بايجابه على نفسه بل يعنون انها من مكارم الوجود لانها من مقتضيات الحكمه فيكون عدمها من باب السفه وهو محال على الله الحكيم وهذا كما ان ما علم الله وجوده يجب لكون عدمه يوجب الجهل وهو محال على العليم ودليل الجواز ان ورود التكليف بالايجاب والحظر والاطلاق والمنع ممن له الملك في ما ليكم ليس مما اباه العقل او يدفعه الدلايل فله ان يتصرف في كل شخص من اشخاص بني ادم باي شي شا من وجوه التصرف منعا كان او اطلاقا او حظرا كان او ايجابا ثم يعلمهم ذلك اما بخلق العلم فيهم او بتخصيص بعض عباده بالعلم به من جنسهم او من خلاف جنسهم بالهام صحيح او وحي صريح القايلون بالوجوب قالوا في بعثه الانبيا من الفوايد والحكم ما لا يخفي فيها تاكيد دليل العقل بدليل النقل ومنها قطع عذر المكلف على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ومنها ان الله عز وجل خلق الخلق محتاجين الى الغذا للبقا والى الدوا للشفا وحفظ الصحه وازاله العلل العارضه وخلق من جنسها السموم القاتله والعقل لا يقف عليها والتجربه لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار ومع ذلك فيها خطر وفي بعثه الانبيا معرفه طبايعها من غير خطر ومنها لو فوض كيفيه

العاده الى الخلق لكان ارباب كل طايفه نوع خاص ثم اخذوا يتعصبون لها فتنتهي الى الفتن ومنها ان ما يفعله الانسان بمقتضي عقله يكون من الفعل المعتاد والمعتاد لا يكون عباده بخلاف ما يفعله امتثالا لا فانه يكون لمحض العباده ولذلك ورد الامر بالافعال الغريبه بالحج والمقادير التي لا يعقل في غيرها فثبت بهذه الوجوه ان ارسال الرسل مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين حكمه وبهذا يبطل ايضا قول البراهمه القايلين بان في العقل غنيه عن الرسل كما سبق المسله الثالثه في عصمه الانبيا والمراد بها هنا منعهم من المعاصي وقد اتفقت الامه على ان الانبيا عليهم السلم معصومون من الكفر الا الفضيليه من الخوارج فانهم يجوزون صدور الذنب عنهم وهو كفر عندهم وجوزت الروافض عليهم اظهار كلمه الكفر على سبيل التقيه واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانه في تبليغ الشرايع والاحكام عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا والا لم يوثق بشي من الشرايع واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطا في الفتوي فاما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه واما ما يتعلق بافعالهم واحوالهم ففي خمسه مذاهب الاول قالت الحشويه يجوز عليهم الاقدام على الكباير والصغاير الثاني قال اكثر المعتزله لا يجوز تعمد الكبيره ويجوز تعمد الصغيره ان لم يكن منفرا فان كان مثلا التطفيف بما دون الحبه الثالث قال الجبايي لا يجوز عليهم تعمد الكبيره ولا الصغيره ولكن يجوز على سبيل الخطا في التاويل الرابع لا يجوز عليهم لا كبيره ولا صغيره لا عمدا ولا تاويلا بل الخطا الخامس قالت الروافض لا يجوز ذلك لا عمدا ولا تاويلا ولا سهوا ولا نسيانا ثم هذه العصمه لم تجب عند الاكثرين الا في زمان النبوه وعند الروافض من اول العمر ومعتمدهم القبح العقلي وحجج المحققين وشبه المبطلين في هذه المسله مذكوره في المطولات لم ار في ذكرها هنا كثير فايده فصل لما جرت العاده بذكر كرامات الاوليا في هذا المكان ذكرتها والا فليس لها كثير تعلق بمقصود هذا الكتاب وهي ظهور امر مخالف للعاده على يد شخص لم يقترن بدعوي نبوه ولا الهيه فيلي سويها مطلقا مريم واصف وانكرها المعتزله مطلقا ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق وزعموا ان ذلك يسد طريق معرفه الرسول ولالتباسها بالمعجزه ولانه اذا ظهر الخارق على يد غير الرسول خرج عن كونه دليلا على صدق الرسول وذلك باطل بالاجماع والحق مع من عدي بنحو احيا الموتي وسوره من القران وانشقاق القمر والا خرج عن كونه دليلا وجواز غيره كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ولا التباس ان المعجزه تظهر على اثر دعوي الرساله والولي لو

ذلك الكذ من ساعته ولم يبق كرامه فكيف بالمعجز واما الفرق بين الكرامه والسحر فعسر وذكروا
للكرامة فوايد ظهور كرامته على الله وثبوت رسالة من امن به ونصره كمن شاهد معجزات الرسول صلى
الله عليه وسلم في عصره ونصره باعثا له على الاجتهاد في العبادات والاحتراز عن الشبهات ابتغا لتلك
المنزله العاليه على نفسه وتحريضا لمن اطلعه الله عليها من الصالحين على الجد والاجتهاد لينال تلك المنزله
والله الهادي الى صراط مستقيم الامر الخامس مما يجب ان يكون المومن مصدقا به اليوم الاخر وتحقيق
القول في ذلك يستدعي مسلتين احديهما ان الشي اذا عدم ونفي هل يمكن اعادته من اخري اتفق
الفلاسفه وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي على انه مستحيل واتفق جملة مشايخ المعتزلة على الجائز
الا ان هولا فرعوا ذلك على مذهبهم ان المعدوم شي وقالوا الشي اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصه بل
زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصه باقية عند حالتي الوجود والعدم لا جرم قالوا اعادة
المعدوم جايزه وذهب غيرها والا من المتكلمين الى ان الشي اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا
محضا وعدما صرفا ولم يبق له حال العدم هويه ولا خصوصيه ثم انهم مع هذا قالوا لا يمتنع في قدرة الله
تعالى اعادته بعينه ودليلهم على صحة هذا ان الشي اذا صار معدوما بقي جايز الوجود والله تعالى قادر
على جميع الجايزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم اما انه بعد عدمه
جايز الوجود فلانه كان عند وجوده جايز الوجود والا لم يوجد وهذا الجواز دائم لامتناع انقلاب الممتنع
ممكنا فيكون حاصلا الحقيقته حالتي الوجود والعدم واما انه تعالى قادر على كل الجايزات فقد سبق
بيانه ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعاده المعدوم فان قيل المعدوم عندكم نفي محض
فلا يحكم عليه بانه جايز الوجود اجيب ان جاز الحكم عليه بشي بطل قولكم وان امتنع الحكم عليه تناقض
قولكم لان تخصيصه بكونه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع وللمانعين من اعاده المعدوم شبه
لا يستحق جوابا فلم اذكرها المسلة الثانيه اجمع المسلمون على المعاد الجسماني بمعنى ان الله عز وجل يجمع
الاجزا بعد تفرقها او يوجدها بعد انعدامها وانكره اكثر الفلاسفه ولم يثبتوا الا الروحاني لنا انه في نفسه
ممكن والصادق اخبر به فوجب اعتقاده اما الاولى فلان تلك الاجزا قابلة للجمع والحيوه والله عالم
باجزا كل شخص على التفصيل قادر على جمعها وايجاد الحيوه فيها ثانيا والى هذا الاشاره بقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاها اول مره وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الى اخر السوره

واما الثانيه فلحصول التواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويدعوا الناس اليه
ويكفر منكره وايضا القرآن محشو بذلك حتى ان الجزم حاصل لكل عاقل سمع القرآن او قراه بان من انكر المعاد
البدني لم يومن بالقرآن فان قالوا لو اكل انسان انسانا اخر حتى صار جزء بدن احدهما جزء بدن الاخر واعيد
لم يكن جعله جزء بدن احدهما اولى من جعله جزء بدن الاخر وجعله جزء البدنين معا محال فاستحالت
اعادتهما واجيب بان المعتبر في الحشر والنشر اعاده الاجزا الاصليه والجزء الاصلي لكل انسان فاضل
بالنسبة الى غيره فجعله جزء البدن الماكول اولى وان قلنا بان الشي الذي هو الانسان باق مصون
على التبدل والانحلال لم يتوجه هذا الاشكال قالوا اعيدت الاجسام لزم اعاده المعدوم وهذا محال
اجيب ان كان الهلاك بتفريق الاجزا فقط منعت الاولى وان لم يحصل الا بالعدم منعت الثانيه
المسلة الثالثه القايلون بالروحاني دون الجسماني وهم القايلون بان النفوس الناطقة كلها
باقيه وهم طوايف الطايفة الاولى الذين يقولون النفوس لا تدرك الجزئيات قالوا اذا فارقت
البدن فان كانت عالمه بالله بعيده عن الهيات البدنيه فانها تلتذ بتلك العلوم لان اللذه ادراك
الملايم وهذه سعادتها وحسبها وان جاهله فانها تتالم بادراك جهلها واشتياقها لتلك المعارف وتحلله
ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المومنين وان بقيت فيها هيئات بدنيه
تعذب الى ان تزول وهذا التالم نارها وسعادتها جنتها الطايفة الثانيه الذين يقولون النفوس الناطقه
مدركه للجزئيات قالوا النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك الجزئيات
وادراك الكليات والنفس هي الموصوفه بهذين القسمين من الادراك والفعل الذي هو التحريك
فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسماني ساحت عليها انوار عالم الجلال فازداد ادراكها والفعل
فعلها وانتهت في ذلك الى حد الكمال وقربت درجتها من درجه الملايكه الذين هم ارواح عالم السموات
وذلك هو الغبطه الكبرى والدرجه العظمى الطايفة الثالثه الذين قالوا ان هذه الارواح
البشريه لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطه الات جسمانيه فاذا مات البدن واحلت
هذه الالات الجسمانيه لم يبعد تعلق هذه النفوس بجرم من اجرا السموات حتى يصير ذلك الجرم
الة للنفس بها تقوى على الادراك الجزئيه من الابصار والسماع والتخيل الطايفة الرابعه الذين
يقولون النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن اخر فان كانت في البدن الاول

من النفوس الزكيه الفاضله تعلقت ببدن كريم فاضل وان كانت في البدن الاول من النفوس
الجاهله المؤذيه تعلقت ببدن مناسب له وهولاهم الذين يقولون بالتناسخ وهم فرق احدها الذي
يقولون ان الارواح الانسانيه لا تتعلق الا بالابدان الانسانيه ثم انها لا تزال تنتقل من بدن الى بدن
الى ان تكمل النفس وتصير طاهره عن جميع العلايق الجسمانيه وحينيذ تخلص الى عالم القدس والطهاره
وثانيها الذين يجوزون انتقال الارواح البشريه الى ابدان البهايم ويقال لهم اهل المسخ وثالثها الذين
يقولون الارواح البشريه اذا فارقت ابدانها فقد تتعلق بابدان الحيوانات وبابدان النبات والمعادن
والبسايط قالوا وهذا هو غايه العذاب واليه الاشاره بالدركات الضيقه في جهنم قالوا وذلك
لان القوي الناطقه والجسمانيه والفعاله والعاديه كلها انوار تنبعث من عالم الارواح تتعوض في بواطن
الاجسام وبواطن الاجسام مظلمه جدا الا انها تستنير بسبب عوض هذه القوي فيها ولما كانت
هذه القوي اول كانت بواطن الاجسام اشد ظلمه واعظم صنعا للارواح البشريه اذا انتقلت
من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غايه الظلمات والضيق والشده واما اجسام الافلاك فانها
لكثره القوي الروحانيه التي فيها كانت في غايه الضو والفسحه فالارواح البشريه اذا فارقت ابدانها
واتصلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت في غايه الغبطه والفرح والضو والسرور والروح والراحه
والريحان والله الموفق للصواب وثانيهم القايلون بالجسماني منهم من قال بالروحاني ايضا وهم
القايلون بان النفس الناطقه جوهر مجرد كالغزالي الا انها تتعلق بالبدن الاول لا بغيره الفرع
الثاني المنكرون للجسماني منهم من انكر الروحاني ايضا وهم القايلون بان النفس هي المزاج فقط فانه
اذا مات الانسان فقد عدم المزاج ثم انه ينكر اعاده المعدوم فيلزم انكار المعاد مطلقا المسئلة
الرابعة القايلون بالمعاد الجسماني اثبتوا جنه عرضها كعرض السما والارض اعدت للمتقين فيها
انهار من ما غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذه للشاربين وانهار من عسل
مصفي ولهم فيها من كل الثمرات وازواج مطهره وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم
فيها خالدون واثبتوا نارا وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ودليلهم الامكان واخبار
القرآن واثبتوا ايضا عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح ونطاير الكتب وغير
ذلك مما جا به القرآن او تواتر عن النبي عليه السلم لامكانه واخبار الصادق ولم تثبت غيرهم من هذه

ثم

ولا جنه غير اللذه او تعلل النفس في الابدان الكريمه الى ان تخلص الي عالم القدس ولا نار غير الالم
او تعلقها في الاجسام الخسيسه كما سبق المسئلة الخامسه المعاد الروحاني جايز قبل الموت اما
في النوم فلقوله تعالي والتي لم تمت في منامها واما في اليقظه فلانه من العود والرجوع وذلك يحصل
بالتوبه ولانه انما يحصل في النوم لانجذاب النفس عن عالم الحس الي عالم القدس وسبب انجذابها ان
النوم يشغل الحس الظاهر ومثل هذا الشغل لا يبعد ان يقع في اليقظه وقد سبق في باب الاراده
ما يعين علي ذلك والله اعلم الامر السادس ما لا يكون المومن مومنا حتي يصدق به وهو القدر
وفيه مسئلتان الاولي القدر مغاير للعلم والاراده وان كان يستلزمهما ومعناه ان الله تبارك
وتعالي قدر الاشيا في القدم قبل ان يخلقها اي رتبها علي وجه مخصوص ثم اوجدها حسب ما قدرها
كما هو شان الفاعل المختار وانكرت القدريه القدر وزعموا انه سبحانه لم يقدرها ولم يتقدم علمه
سبحانه بها وانها مستانفه العلم اي انما يعلمها الله سبحانه بعد وقوعها وسميت هذه الفرقه
قدريه لانكارهم القدر وهولاء هم الذين قال فيهم ابن عمر فاذا لقيتهم فاخبرهم اني بري منهم وهم برآء
مني والذي يحلف به عبد الله لو ان لاحدهم مثل احد ذهبا فانفقه ما قبله الله منه حتي يومن بالقدر
وهذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفيرها ولاء القدريه قال القاضي عياض وهولاء القدريه
الذين نفوا تقدم علم الله بالكاينات ثار بلا خلاف وقال متاخروا الفلاسفه كابن سينا واتباعه
القضا هو علمه بكل شي علي مر الزمان والدهر لان كل شي لازم بوسط او بغير وسط والقدر تفصيل
قضايه الاول فاستخف بهذه المعاني جهلا العجم فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين ومراده ان
القضا هو اقتضا طبيعته في الازل للوازمها بعضها بوسط وبعضها بغير وسط من كل بغير
ثبات وان القدر خروج تلك اللوازم من العدم الي الوجود علي الوجه الذي اقتضته الطبيعه
وذلك لانه عندهم انما يفعل بالطبع كالنار لا بالقصد والاختيار وعلمه عنده ليس الا كونه مبدا
ومصدرا والغير كما سبق وهم بذلك كفار مجار من اخس الموجودات اذ شبهوا به اخس المخلوقات
وهم شر من قدريه المعتزله المسئلة الثانيه قد تطلق القدريه علي من يوافق علي اثبات
القدر لكن يقول الخير من الله والشر من غيره وهولا سبق البحث معهم في مسئله الاراده وهم
الذين قال فيهم رسول الله صلي الله عليه وسلم القدريه مجوس هذه الامه شبههم بهم لتقسيمهم

الى

الخير والشر اثنين في حكم الارادة لما سمت المجوس نسبت الخير الى يزدان وهو النور والشر الى
اهرمن وهو الظلمة والحق ان الله سبحانه وتعالى خالق الخير والشر جميعا لا يكون شي منها الا بمشيته
فهما مضافان الى الله سبحانه وتعالى خلقا وايجادا والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتسابا
لما سبق تقريره واعلم خاتمة ان كانت الفطانة احدث بيدك فقد عرفت حقيقة الايمان في الشرع والدو
وهو التصديق بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والتصديق بالقدر خيره وشره
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
وان تومن بالقدر خيره وشره واما الاسلام فهو ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلوة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فجعل الاسلام اسما
لما ظهر من الاعمال وجعل الايمان اسما لما بطن من الاعتقاد وجامعهما الدين فكذلك قال صلى
الله عليه وسلم ذلك جبريل اتاكم يعلمكم دينكم وذهب بعض المعتزلة الى ان الايمان هو الطاعات
وذهب السلف الى انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان ووافقهم بعض
المعتزلة على ذلك وقالت الكرامية وبعض المرجية هو مجرد الاقرار باللسان دون عقد القلب
ووافقهم عبد الله بن سعيد القطان الا انه جعل التصديق شرطا وقال جهم بن صفوان هو مجرد
المعرفة والحق ان كان الحديث صحيحا في نفس الامر هو الاول ويويده وجوه احدها قوله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه لو كانت الطاعة
داخلة فيه لكان تقييده بها تكريرا وبالمعصية نقضا ولا تكرير ولا نقض في القران الوجه الثاني
الايمان في اللغة التصديق بدليل وما انت بمومن لنا اي بمصدق فمن جعله لغيره فقد صرف
الاسم عن المفهوم في اللغة الى غيره وهو لا يجوز من غير دليل اذ فيه ابطال اللسان وتعطيل
الشرايع ورفع طريق الوصول الى الاحكام الشرعية والدلايل السمعية الثالث الايمان شرط صحة
الاعمال والشرط غير المشروط الرابع لو كان الايمان اسما للمجموع لزم عدم الايمان عند عدم العمل
وليس كذلك بدليل ان من امن ومات قبل العمل كان مومنا بالاتفاق الخامس لو كانت
العبادة ايمانا لصح قول القايل الجنب منهي عن الايمان ومفسد الصوم والصلوة مفسد للايمان
وذلك كله باطل واحتج غير الكرامية والمرجية بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم

وبقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وستون او بضع وسبعون شعبة وبقوله لوفد عبد القيس
الايمان ان تشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلوة الحديث واجيب بانه مجاز لما سبق من تفسيره صلى الله عليه احمعت
وسلم وغيره من الادلة واما الكرامية والمرجية فلا دليل لهم ويرد عليهم امور احدها الاجماع على ان المنا فتين
وان كانوا قد اظهروا الشهادتين قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم
كفروا بالله ورسوله الى قوله وتزهق انفسهم وهم كافرون الثاني قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تومنوا الى قوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فانه لو كان الايمان باللسان دون القلب لكان قولهم امنا ايمانا
وصار قوله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم قل لم تومنوا امرا بالكذب ولم يكن لقوله ولما يدخل الايمان في
قلوبكم معنى لانهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم وللصحابة رضي الله عنهم ولم يدخل الايمان في قلوبكم ايضا
الثالث قوله تعالى فان علمتموهن الله اعلم بايمانهن وقوله تعالى من فتياتكم المومنات والله اعلم بايمانكم
فانه يقتضي ان الايمان بالقلب حيث يعلم الله به وحده اذ لو كان الايمان بالقلب باللسان لكان كل سامع
عالما به فلم يختص به تعالى واما الجهم فيدل على فساد مذهبه مع ما سبق من ان الايمان هو التصديق يق
ان اهل العناد كانوا يعرفون الرسول كما يعرفون ابناهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون بشهادة الله تعالى
وما كانوا مومنين اجماعا فروع الاول الايمان غير الاسلام لما سبق من تفسير النبي صلى الله عليه وسلم قل
ولقوله لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وذهب قوم الى ان الايمان والاسلام شي واحد قالوا لانه لو كان
غيره لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والجواب ان اريد لم
يقبل من طالبه في الجملة فممنوع والاية لا تدل على ذلك وان اريد لم يقبل من مبتغيه دينا غير
دين الاسلام فمسلم كما هو مدلول الاية لكن الثانية ممنوعة فان من اقتصر على التصديق وقنع به
دينا ولم يقر بلسانه مع قدرته على ذلك ولم يعمل عملا صالحا فليس بمومن ولم يقبل منه قالوا لو كان
غيره لم يستثن المسلم من المومن والتالي باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واجيب بمنع الملازمة فان الجنس الواحد قد يتصف بصفتين
فيوضع مستثنى باحديهما ويستثنى منه بعضه مقيدا بالاخرى ولم يلزم ان يكون هذه الصفة
تلك الصفة مثل ان يقال ما رايت عالما الا الابيض فانه لم يلزم ان يكون العلم هو البياض والله اعلم
الفرع الثاني يجوز اطلاق اسم الايمان على ما فسر به الاسلام في حديث جبريل وعلى ساير الطاعات

لكونها ثمرات التصديق الباطن الذي هو اصل الدين ومقومات ومتممات وحافظات له ولهذا
فسر صلى الله عليه وسلم الايمان في حديث وفد عبد القيس بالشهادتين والصلوة والزكاة وصوم رمضان
واعطا الخمس من المغنم الفرع الثالث الايمان المنجي من العذاب لا ينفك عن الاسلام المنجي ولعكس
اذ لا خلاف بين جميع اهل السنه انه لو اقر وعمل من غير علم منه ومعرفه لا يستحق اسم مومن ولو
عرفه وعمل وجحد بلسانه لا يستحق اسم مومن وقيد المنجي احتراز عن العاصم للدم والمال فانه ينفك
عن الايمان بالقلب مسه الايمان والاسلام كشجره ساقها لا اله الا الله وفروعها وشعبها ساير الطاعات
ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبه ولا يخفي ما في هذا التشبيه من المناسبه
فان التصديق الباطن كاصل الشجره الكامن في الارض ولا اله الا الله كالساق الثابت في الارض
اولا فان بوجوده يظهر الايمان وبعدمه يخفي والطاعات كشعب الشجره من حيث ان بوجودها
يوجد الكمال وبعدم بعضها لا يعدم الحقيقه الفرع الرابع ذهبت الاشعريه ومن تابعهم الي القول
بالموافاه وهي ان العبره بالخاتمه لمن ختم له بالايمان تبين انه كان مومنا من الابتدا وانه حين كان
يحرساجدا للصنم معتقدا للشرك والاديان فباطله كان مومنا ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله
تبين انه كان كافرا من الابتدا وحين كان مصدقا بالله ورسوله كان كافرا وابطله الحنفيه بان الايمان
هو التصديق بما جا به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله وهو امر حقيقي لا يتبين بانعدامه انه ما كان
موجودا كمن كان قايما ثم تعداو كان شابا ثم شاخ لم يتبين انه ما كان قايما ولا شابا الفرع الخامس
اكثر الاشاعره قالوا انا مومن ان شا الله لا للشك بل لان مذهبهم ان العبره بحاله الموت لا للايمان
الموجود في الحال ولا للكفر الموجود في الحال وتلك الحاله مشتبهه عليهم واذا لم يعلموا انهم يعلموا ما
هم عليه الحال لسقوطها ما هو الموجود للحال وخطاهم الحنفيه بان الله تعالي شهد لمن امن بالله ورسوله
بقوله امن الرسول ومدح بقطع القول الذين قالوا ربنا امنا ولم يامرهم بالاستثنا وكذا قال تعالي
قولوا امنا بالله امرا بذلك من غير استثنا وقال ومن احسن قولا ممن دعي الي الله الي قوله
وقال انني من المسلمين جعل قوله من المسلمين احسن قول وهي لفظيه والله الموفق الفرع السادس
الاجماع علي ان الايمان اذا اريد به التصديق والعمل يزيد وينقص يزيد بالطاعه وينقص بالمعصيه
وكذلك اذا اريد به الاعتقاد والاقرار والعمل واما الايمان بمعني التصديق فقط فلا نعلم خلافا

لاحد مثل محيي الشيخ محيي الدين النووي في انه لا يزيد ولا ينقص ودليلهم ان الايمان ليس شيا يتجزي
حتي يتصور له زياده ونقص اخري وقال الشيخ محيي الدين الاظهر والله اعلم ان نفس التصديق يزيد
لكثره النظر وتظاهر الادله ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوي من ايمان غيرهم بحيث لا يعتريهم الشبه
ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحه نيره وان اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم
من المولفه ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك قال فهذا مما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس
تصديق ابي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق احاد الناس ولهذا قال البخاري في صحيحه
قال ابن ابي مليكه ادركت ثلثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق علي
نفسه ما منهم احد يقول انه علي ايمان جبريل وميكائيل والله اعلم ويدل علي هذا المذهب نحوه قوله
تعالي واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالي ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم
ايمانا وقوله تعالي وما زادهم الا ايمانا وتسليما وما اشبه هذه الايات واما قوله تعالي اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا دليل فيه لان المراد باليوم عصر النبي صلى الله
عليه وسلم اذ كان قبل ذلك دونه او ان المراد بالدين احكامه فلم ينزل بعد هذه الايه لا حلال ولا حرام
والحق ان كان العلم شرطا في كون التصديق ايمانا فلا زياده ولا نقصان وان لا فيقبلهما الفرع السابع
اختلفوا في صحه ايمان المقلد فقال قوم صحيح لوجود حقيقه الايمان وهو التصديق بالله وملايكته وكتبه
ورسله واليوم الاخر واعترض بمن راي الباس او عاين العذاب لوجود حقيقه الايمان واجيب
بانه مومن غير ان ايمانه لا ينفعه قيل يلزم ان يدخل المومن النار فقال ابو حنيفه لا يدخل
النار الا مومن اذ الكافرون يومنون يوميذ وايمان المقلد يحكي عن ابي حنيفه والشافعي واحمد بن
حنبل والثوري ومالك والاوزاعي وذهب اكثر المتكلمين الي انه لا بد لثبوت الايمان او لكونه
ط نافعا من دليل يبني عليه اعتقاده ثم اختلفوا فقال ابو الحسن الرستغفني وابو عبد الله الحليمي لا يشترط
ان يبني اعتقاده علي الدليل العقلي في كل مسله بل اذا بني اعتقاده علي قول الرسول وعرف انه
رسول وانه ظهرت علي يده المعجزه ثم قبل منه القول في حدوث العالم ووجود الصانع ووحدانيته
من غير ان عرف صحه كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه
لا يكون مومنا ما لم يعتقد كل مسله بدليل عقلي غير ان الشرط عنده ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان

بعد ذلك بلسانه ولا ان يكون قادرًا على دفع ما يورد عليه من الاشكال وعند جميع المعتزلة لابد
مع معرفة الدلايل من القدرة على المجادلة وحل ما يورد عليه من الاشكال حتى لو عجز عن شي من ذلك
لم يكن مومنا وشبهتهم ان العلم المحدث نوعان ضروري واستدلالي لا ثالث لهما واعتقاد المقلد ليس
بضروري ولا استدلال معه فلم يكن علما ومن لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت
الرسالة لا يكون مومنا لان الايمان حقيقة هو ادخال النفس في الامان ومجرد الاعتقاد والتصديق
لا يدخل النفس في الامان ما لم يكن مبينا على الدليل بيان الاولى ان كل من اخبر بخبر فتامل في دليله
فعرف الدليل فصدقه يقال امنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه في الامان بالتامل في دلايل صدقه
من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه هذا الخبر وقال عامة اهل السنة من الفقهاء
والمتكلمين ان هذا الرجل مامور بالايمان وهو التصديق فاذا اتى به يكون مومنا وينال الثواب
الموعود به عند الله تعالى بفضله منه واستدلوا على صحة ما ذهبوا اليه بصنع رسول الله صلى الله عليه
وسلم والخلفاء الراشدين والايمة المهديين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انه بعث الى الامة
الامية الجاهلة عن صناعة الاستدلال والنظر يسل من جا واعترف برسالته واعرض عما كان
يعتقده من الوهية الاصنام وامن بالبعث والنشور للحشر في القبور من غير امتداد زمان احاله
النكر والرجوع الى قضية العقل بالتامل وكذا الصديق رضي الله عنه قبل ايمان من امن من اهل
الردة من غير الاستغال بتعليمهم الدلايل العقلية وكذا عند فتح سواد العراق قبل عمر رضي الله عنه
دعوى الايمان من كان بها من النبط والانباط مع قلة اذهانهم وبلادة اذهانهم ولو لم يكن ذلك ايمانا لكان
النبي صلى الله عليه واصحابه مخطيين في الحكم بايمانهم من غير نصب الادلة وفساد هذا اللازم لا يخفى على
المجانين فضلا عن العقلا واجابوا عن شبهة المعتزلة بان سامع الخبر من فلان يقول امنت بفلان
ولو كان الايمان ادخال النفس في الامان لكان ينبغي ان يقول امنت نفسي لا ان يقول امنت بفلان
لان ادخال النفس في الامان يتعلق بالسامع لا بالمخبر سلمنا انه ادخال النفس في الامان لكن الجهل
بتحديد العلم لا ينافي العلم به كما في العامي يكذلك الجهل بكيفية دلالة الدليل لا ينافي العلم عند تحقق
دليله وسببه وخبر الصادق سبب العلم وندوقع لنا العلم بمخبله بوجه الدلالة لا يخرجه عن ان
يكون علما والله اعلم فايده هذه المسئلة مفروضة في حق من نشا في قطر من الاقطار او ساهو جبل من

من الجبال لم يبلغه الدعوة او جب مسلم ودعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده فصدقه في جميع ذلك واما
اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبيانهم فهم مومنون مسلمون فلا نعلم خلافا لغير المعتزلة
في انهم عارفون بالله تعالى لن يخلو احد منهم عن ضرب استدلال وان كان لا يهتدي الى العبارة عنه دليله ولا
يقدر على دفع الشبه المعترضة حتى ان واحدا منهم يتعجب من شيا من الاهوال والافزاع وصف الله تعالى بكمال
قدرته ونفاذ مشيته والله اعلم الفرع الثامن اتفق اهل السنة من المحدثين والفقها والمتكلمين على ان
المومن الذي يحكم بانه من اهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون الا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا جازما
خاليا من الشكوك ونطق بالشهادتين فان اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة اصلا الا اذا عجز عن النطق
لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية او لغير ذلك فانه يكون مومنا اما اذا اتى بالشهادتين فلا
يشترط معها ان يقول وانا بري من كل دين يخالف دين الاسلام الا اذا كان من الكفار الذين يعتقدون
اختصاص رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الى العرب فانه لا يحكم باسلامه الا ان يبرا ومن اصحاب الشافعي رحمه الله
من شرط ان يتبرا مطلقا قال النووي وليس بشي واما اذا اقتصر على قول لا اله الا الله ولم يقل محمد رسول
الله فالمشهور من مذهب الشافعي ومذاهب العلما انه لا يكون مسلما ومن اصحاب الشافعي من قال يكون مسلما
ويطالب بالشهادة الاخرى فان ابى جعل مرتدا ويحتج لهذا القول بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماهم واموالهم قال النووي وهذا محمول عند
الجماهير على قول الشهادتين واستغنى بذكر احدهما عن الاخرى لارتباطهما وشهرتهما والله اعلم اما اذا اقر
بوجوب الصلوة او الصوم او غيرهما من اركان الاسلام وهو على خلاف ملته التي كان عليها فهل يجعل بذلك
مسلما قال النووي فيه وجهان لاصحابنا فمن جعله مسلما قال كل ما يكفر المسلم بانكاره يصير الكافر
بالاقرار به مسلما واما اذا اقر بالشهادتين بالعجمية وهو يحسن العربية فهل يجعل بذلك مسلما قال النووي ي
فيه وجهان لاصحابنا الصحيح منهما انه يصير مسلما لوجود الاقرار ثم قال وهذا الوجه هو الحق ولا يظهر للاخر
وجه والله اعلم الفرع التاسع وفيه مسايل الاولى الكفر بازا الايمان فمن ليس بمومن كافر لانه اذا اقر بالشهاد تين
حصر باسم المنافق وجرت عليه احكام المسلمين في الظاهر ومن جعل الايمان اسما لمجموع الاعتقاد والاقرار
والعمل يسمي من اخل بالاول منافقا وبالثاني كافرا وبالثالث فاسقا الثانية صاحب الكبيرة اذا لم يستحلها
ولم يستخف بمن نهى عنها مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه لاطلاق اسم الايمان مع ارتكاب العصيان في

لهم من آي القرآن مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوه وانتم سكارى
وان طايفتان من المومنين اقتتلوا وعند المعتزلة لا يسمى مومنا ولا كافرا وذهب الحسن البصري اولا الى
انه منافق لقوله عليه السلم المنافق ثلاث وهذا اذا فعله ما اعطى بلسانه فسمع ذلك عطا فقال قولوا للحسن
ان اخوة يوسف عليه السلم ائتمنوا فخانوا وحدثوا فكذبوا ووعدوا ابيهم وانا له لحافظون فاخلفوا هل
صاروا بذلك منافقين فقيل ذلك للحسن رضي الله عنه فقال صدق عطا ورجع عن ذلك وقال ان الحديث لكن
حمله على الاستحلال وجمهور الخوارج صاحب المعصية كافر لانه مخلد في النار بدليل ومن يعص الله ورسوله ويتعد عنده
حدوده يدخله نارا خالدا فيها واسم المعصية يتناول الصغيرة والكبيرة وكل مخلد في النار كافر لقوله تعالى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى ورد بمنع الكبرى فان نارا لعصاة غير النار الكبرى والتي
تلظى المسئلة الثانية في الاحكام الاول لا يخلد في النار احد بغير الكفر لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخروج منها لاستحالة الخروج من الجنة بعد دخولها وقال جمهور الخوارج يخلد
في النار بكل معصية وقالت المعتزلة يخلد بالكبيرة اذا مات ولم يتب لان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه فيسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التنافي واجيب بمنع التنافي والاستحقاق
وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب
ابي هاشم او لا ينحبط منه شيء كما هو مذهب ابي علي والاول باطل لان تاثير كل واحد منهما في عدم الاخر ان
كانا معا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لان العلة موجودة حال وجود المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومتين وهذا محال وكذا ان كان على
التعاقب لانه اذا احبط الاستحقاق الاول بالثاني لم يبق للثاني محبط فلا انحبط والثاني ايضا باطل
لانه الغا للطاعة ومسقط لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الحكم الثاني يجوز العفو
عن غير الشرك وقالت المرجئة لا يعاقب على غير الشرك وهو قول مقاتل بن سليمان وقالت المعتزلة
يجب العفو عن الصغيرة قبل التوبة وعن الكبيرة بعد التوبة ومنعه الخوارج مطلقا لمن ثم اكفروا مرتكب
الصغيرة لنا وجوه الاول انه تعالى عفو بالنص والاجماع والعفو انما يتحقق باسقاط العذاب قيل
لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العذاب اليه في الدنيا وتاخيره الى الاخرة اجيب بان
الاخروية موخرة الى الاخرة لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فلا تاخيرها الى الاخرة عفوا وايضا

لو كان التاخير يسمى عفوا لكان عفو الله عن الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات للكفار
ودفع المكاره عنهم في الدنيا اكثر لقوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم سقفا من فضة ولقوله عليه الصلوة والسلم خص بالبلا الانبيا ثم الاوليا ثم الامثل فالامثل
الوجه الثاني انه تعالى غافر وغفور وغفار لقوله تعالى غافر الذنب وربك الغفور واستغفروا
ربكم انه كان غفارا والمغفرة عبارة عن اسقاط العقاب قيل لم يجوز حمل المغفرة على تاخير العقاب الى
الاخرة اجيب بما سبق في الوجه الاول الوجه الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشا من وجهين احدهما يختص بالمعتزلة وهو ان قوله لمن يشا لا يجوز ان يتناول صاحب
الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانهما واجب والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية والثاني
ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك يعني انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك ويندرج فيه الصغيرة والكبيرة
بعد التوبة وقبلها وقوله بعد ذلك لمن يشا يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض فثبت
انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام وهو المطلوب واحتج المعتزلة والخوارج بعموم ادلة الوعيد من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومعلوم ان من ترك
الصلوة والحج والزكوة والصوم وقتل وزنى ولاط يعد تعدي الحدود ومثل قوله ومن يقتل مومنا متعمدا
فجزاوه جهنم خالدا فيها ومثل قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وغير ذلك من الايات وما شاكلها
من الاخبار واحتج المرجئة بايات الوعد ورجح الاولون عموم الوعيد بانه ابلغ في الزجر والمرجئة
رجحوا عموم الوعد وقطعوا بانه لا يعاقب لانه اليق بصفات الرب من الرافة والرحمة ونحن جرينا الى الجمع
بينهما لا الى ترجيح الوعيد حتى جوزنا العفو لكن لا بقطع القول بالعفو لعموم الوعيد وانما رجحنا الوعد
لوجوه احدها انه قال في سورة النسا وعد الله حقا ولم يقل في جميع القران وعيد الله حقا الوجه الثاني
ان مقصود الكريم الرحيم من ايجاد الخلق الرحمة عليهم لا العذاب قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن
الله تعالى سبقت رحمتي غضبي وترجيح المقصود اولى الثالث قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيات الرابع قوله تعالى ومن يعمل سوا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب
اثما فانما يكسبه على نفسه والاستغفار طلب المغفرة وانه ليس نفس التوبة فصرح سبحانه وتعالى بانه
اذا استغفر الله غفر الله له تاب او لم يتب ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا

معاقبا فدل رجحان الوعد والعفو فان قيل فما ذهبتم اليه خلف اخبار الله تعالى في ايات الوعيد لانها عامة
مطلقة والعام اذا اطلق ولم يتصل به مخصص دل على اراده المتكلم جميع ما تناوله اللفظ فاخراج شي منها
يكون خلفا وذلك كذب رد بالمنع فان الجمع ليس بخلف ولا بدع وليس من شرط اراده الخصوص اتصال
دليل التخصيص بالعام ثم يقال للمعتزلة اليس ان المرتد عن الاسلام يخلد في النار وصاحب الكبيرة
بعد التوبة يخلد في الجنة مع ان الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعا لم يوجد في صيغة الوعد
شرط الموت على الايمان ولا في الوعيد شرط الاصرار على المعصية واليس ان الله تعالى قال لادم ان لك
ان لا تجوع فيها ولا تعرى ثم لما وجدت الزلة بدت لهما سوآتهما فقيد الوعد المطلق بحال عدم الزلة
ويقال للخوارج ان الله عز وجل اطلق اسم المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عليه السلام فان قلتم
صار كافرا حين عصى صرتم كفارا دون ادم عليه السلام وان قلتم لم يكفر فقد خص من النص ادم عليه
السلام فرعان الاول اتفقوا على جواز الشفاعة في رفع الدرجات واختلفوا في جوازها للعصاة فمنعها
من منع العفو لعدم الفائدة وجوزها اهل السنة لايات واخبار منها قوله تعالى ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا اي العهد بالشهادة كذا روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما او الصلوات الخمس لقوله صلى الله عليه وسلم كان له عند الله عهد ان
يدخله الجنة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو صريح في ذلك قالوا
ما للظالمين من حميم ولا شفيع اجيب بان الظالم المطلق هو الكافر قالوا ولا يشفعون الا لمن ارتضى
اجيب لان كان المعنى الا لمن ارتضاه فصاحب الكبيرة مرتضى بما معه من الايمان وان كان المعنى لمن
ارتضى الله الشفاعة له فلم قلتم بان الله لا يرتضي بشفاعة صاحب الكبيرة قالوا فاغفر للذين تابوا اجيب
بان المراد الذين تابوا عن الشرك بدليل قوله واتبعوا سبيلك اي تابوا عن الكفر ولهم ذنوب اقترفوها
بعد الايمان قالوا واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية من وجه احدها لو اثرت
الشفاعة في اسقاط العذاب لجزت نفس عن نفس شيئا والثاني لا تقبل منها شفاعة نكرة في النفي فتعم
والثالث ان الشفاعة نصرة وتدفعها واجيب بان هذه الاية نزلت في اليهود فتحمل على خصوص السبب
وان كانت العبرة على المختار بعموم اللفظ دفعا للتعارض على ان العموم في الاية مخصوص اتفاقا لخروج الشفاعة
في طلب المزيد والاستدلال به ضعيف قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو

مومن الحديث واجيب بانه محمول على المومن الكامل حق الايمان او على الزاني المستحل جمعا بينه وبين
قوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقيل يا رسول الله وان زنى وان سرق فقال وان
زنى وان سرق ولو اجيب بانه في تلك الحال ليس بمومن حقيقة ولا يلزم ان لا تناله الشفاعة كالنائم
ليس بعالم ولا مومن حقيقة في تلك الحال وتناله الشفاعة ويحصل له درجة العلم لكان جيدا والله اعلم
الحكم الثالث اتفق القايلون بان وعيد صاحب الكبيرة لا يقطع على ان وعيد الكافر المعاند دايم
واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ انه معذور لقوله تعالى وما
جعل عليكم في الدين من حرج وتكليفهم بنقيض اجتهادهم حرج واختلف القايلون بجواز العفو عن
صاحب الكبيرة فذهب بعض متاخري المسلمين والصابية الى خراب النار وهو مخالف لما علم كونه
من الدين بالاضطرار وشبيه بقول اليهود لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند
الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم
يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون ونقل
عن متكلمي اهل الحديث والاشعري جواز العفو عن الكفر وهو لازم قول اليهود ومنعه غيرهم واحتج
هذا بان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن فكون التسوية سفها مما دل عليه ان الله تعالى رد على
من حكم بالتسوية بينهما فقال ام حسب الذين اجترحوا السييات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا
الصالحات افنجعل المسلمين كالمجرمين ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
ام نجعل المتقين كالفجار وفرق بين الكفر وساير الذنوب من وجوه احدها ان مرتكب الكبيرة مكتسب
للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه ورجاء رحمته والثقة بكرمه وذلك خيرات لو قوبل بها ما
ارتكب من الخلاف لغلبة شهوة او نفرة او غضب او نحوه لرجح على ما كان منه من شر فلا يجوز ان يحرم نفع تلك
الخيرات بشر واحد الثاني ان الكفر مذهب يعتقد للابد فتناسبه عقوبته واما ساير الكباير فلاوقات
غلبة الشهوة لا للابد بل في عقيدة كل من ارتكبها العزم ان يتوب عنها الثالث ان الكفر لا يحتمل الاباحة
ورفع الحرمة فكذا عقوبته لا تحتمل الارتفاع والعفو عنها الرابع ان الله تعالى لحسن الى صاحب
الكبيرة في الدين في وقت ارتكابها بان جعل حقه اعظم في قلبه من الدارين واخباره ورسله اجل في
صدره من ان يستخف بشعره من شعورهم او يركن الى احد من اعدائهم ولا يجوز الحكمة ان يضع عفوه بعلم

ان قد رهاس الذنوب لا يبلغ نهايه ما لا يحصى من منيه واحسانه فان قال الاولون القبح ما نهي عنه
والله تعالى ليس بمنهي فلا يتصور ان يكون فعله قبيحا نوقض بان يصدق المتنبي باظهار المعجز على يده يصح مع انه
ليس بمنهي والحق ان المنع من الشرع والله الموفق للصواب ن

هذا اخر المنقذ من الزلل في العلم والعمل فتاودعته الصراط المستقيم المستخرج من الذكر الحكيم
فاسدله فتستمسك بالعروه الوثقى واستعن بالله وتوكل على الله واصبر وما صبرك الا بالله ولا
تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقد تركت القول
في الامامه واحكامها واختلاف الناس فيمن كان الخليفه اولا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول
في فرق الشيعه ومذاهبها واسرارها التي يمرها بين من هو منهم فيكرمونه وبين من هو دخيل فيهم
فيتركونه لخروج ذلك كله عن عرض الكتاب ولكثره ما صنف في ذلك من الكتب المخصوصه به ن
والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين ن
وكان الفراغ من نسخه يوم الاثنين رابع شهر الحجه سنه ستين وسبعمايه ع والحمد وحده
ولله محمد بن احمد المغربي الشهير بالفصيح غفر الله له ولوالديه ولمن نظر فيه ودعا له بالمغفره م

حسبي وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب